الجزء الأول

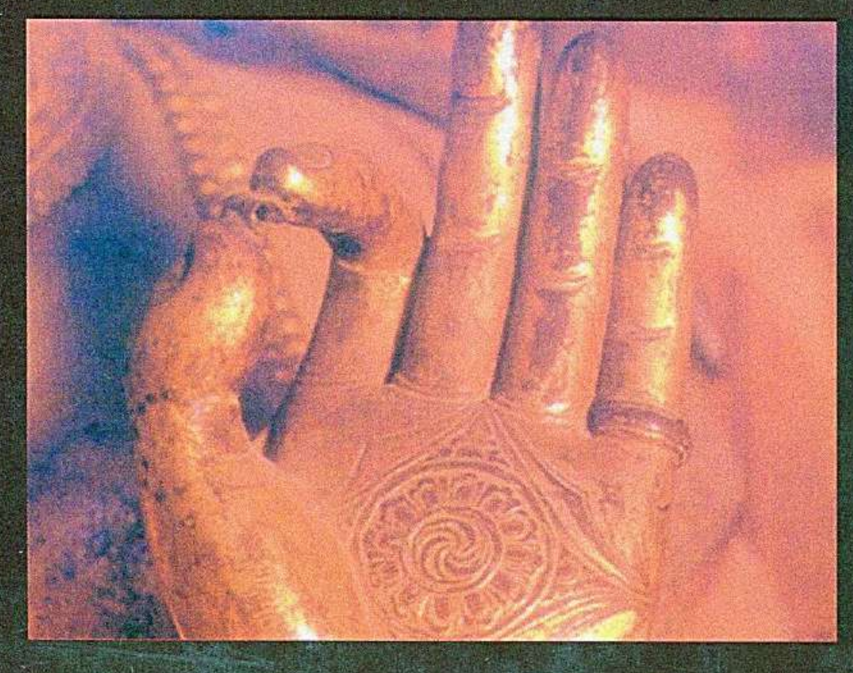
بول ريكور

الزمان والسرد

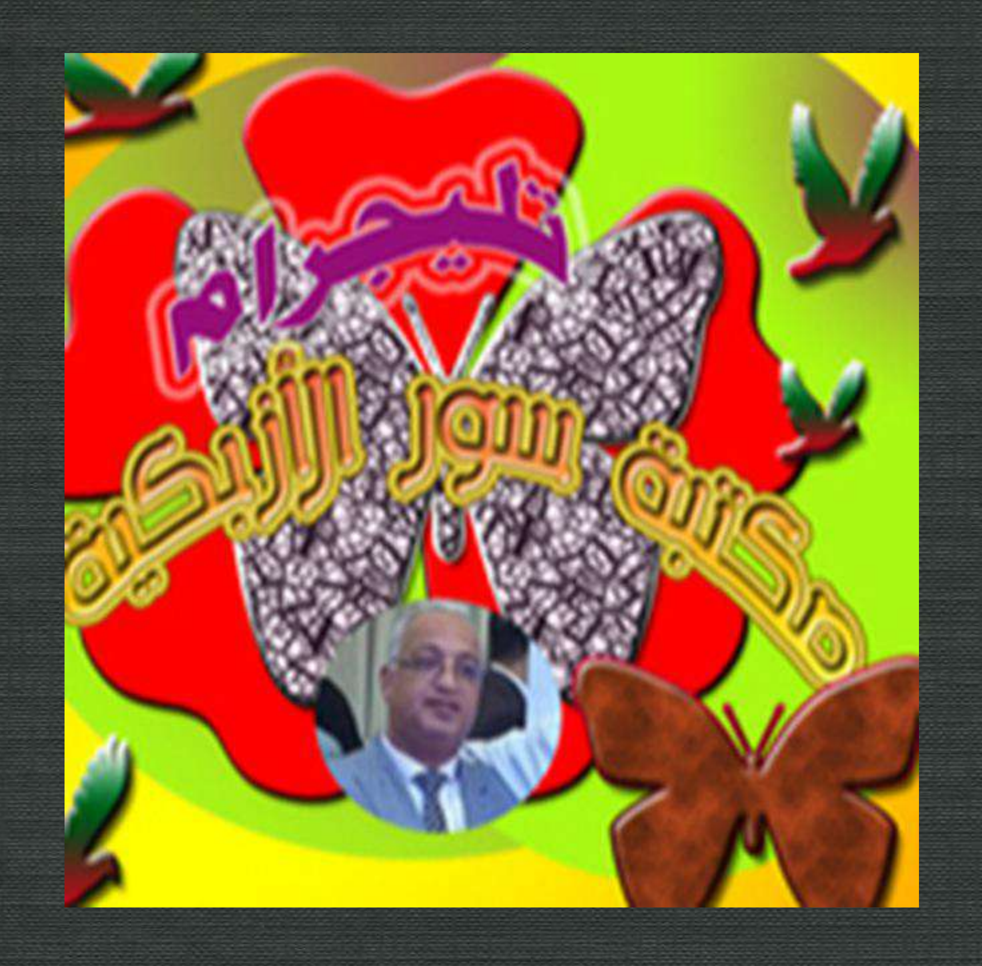
الحبكة والسرد التاريخي

ترجمة
سعيد الغانمي و فلاح رحيم

راجعه عن الفرنسية
الدكتور جورج زيناتي







دار الكتاب
الجديد



بول ريكور

مواليد 1913 في فالنس فرنسا

توفي في 20 مايو 2005

- أسر في الحرب العالمية الثانية سنة 1940 وبقي سنوات في السجن.
- حصل على الدكتوراه سنة 1950 عن فلسفة الإدارة وترجمة كتاب "الأفكار" لهوسرل.
- درّس في عدّة جامعات فرنسية منها: ستراسبورغ، السوربون، نانتير، وفي لوفين ببلجيكا.
- درّس أيضاً في جامعات أميريكية مشهورة منها: كولومبيا، هارفارد، ييل، وشيكاغو حيث بقي فيها إلى سنة 1992.
- ترجمت أعماله إلى أغلب اللغات الحيّة ومنح شهادات دكتوراه فخرية وجوائز أكاديمية عديدة.

المؤلفات:

- التناهي والعقاب. في جزأين (1960).
- فرويد والفلسفة: مقال في التأويل (1965).
- صراع التأويلات. (صدر بالعربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة 2005).
- الاستعارة الحية (1975).
- الزمان والسرد. في 3 أجزاء (صدر بالعربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة 2002).
- محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا (صدر بالعربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة 2005).
- الذات عينها كآخر (1990) صدر بترجمة د.جورج زيناتي عن المنظمة العربية للترجمة (2005).
- الذاكرة والتاريخ والنسيان (2000) يترجمه حالياً د.جورج زيناتي ويصدر قريبا عن دار الكتاب الجديد المتحدة.
- مسار التعرف (2004).
- العادل، الجزء الأول و الثاني (صدر بالعربية عن بيت الحكمة قرطاج- تونس 2003).

بول ريكور

الزمان والسرد

الحبكة والسرد التاريخي

الجزء الأول

ترجمة
سعيد الغانمي و فلاح رحيم

راجعه عن الفرنسية
الدكتور جورج زيناتي

دار الكتاب الجديد المتحدة

عنوان الكتاب الأصلي باللغة الفرنسية

Temps et récit: L'intrigue et le récit historique
Tome 1
Paul Ricœur

Les Editions du Seuil

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية عام 1983 في دار سوي الفرنسية

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج ـ طابق 5.
خليوي: 933989 ـ 3 ـ 00961 ـ هاتف وفاكس: 542778 ـ 1 ـ 00961 – ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان.
بريد إلكتروني: szrekany@inco.com.lb – الموقع على الشبكة www.oeabooks.com

بول ريكور
الزمان والسرد ترجمة: سعيد الغانمي وَ فلاح رحيم
راجعه عن الفرنسية الدكتور جورج زيناتي
17 × 24 سم
424 صفحة
ردمك: (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-328-9
رقم الإيداع المحلي: 2003/5679
رقم المجموعة: ISBN 9959-29-327-0
الطبعة الأولى: كانون الثاني/يناير/أي النار 2006 إفرنجي

توزيع **دار أويا** للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر،
هاتف: 3407010 . 21 . 00218 – 3407012 . 21 . 00218 – 3407013 . 21 . 00218 – فاكس: 3407011 . 21 . 00218
طرابلس ـ الجماهيرية العظمى ـ oeabooks@yahoo.com

المحتويات

مقدمة الترجمة العربية

ما الذي يجعل بول ريكور راهناً بالنسبة للقارىء العربي؟ ولماذا «الزمان والسرد»؟

اتفق مترجما هذا الكتاب على أهمية تقديم فكر بول ريكور وأعماله الرئيسة إلى القارىء العربي بوصفه عوناً على تجاوز الكثير من محن الفكر العربي الحديث. وقد شرعا في عملية التقديم هذه من قبل(*) في محاولة لسد نقص مؤسف في التعريف بهذا المفكر الأصيل. يصدر الاحتفاء بريكور وإحياء فكره من إدراك نقدي لمفارقة ظل الفكر العربي يكابد آثارها المدمرة منذ الثمانينيات من القرن العشرين. فمنذ ذلك الحين بدأ يتبلور في ميادين الفكر والثقافة مساران مهيمنان لا سبيل إلى التفكير في بديل عنهما. يدعو المسار الأول منطلقاً من الدعاوى الشكلانية والبنيوية وما بعد البنيوية إلى النظر في النص بوصفه كياناً مغلقاً وإلى اللغة بوصفها منبتة الصلة بالإحالة على التجربة المعيشة والوجود الإنساني. وبرغم عمق بعض الدراسات الساعية في هذا الاتجاه وقدرتها على فتح الطريق أمام قراءة جديدة لتراثنا الأدبي والفكري، فإن معضلته تتمثل في عجزه عن الحركية الإيجابية التي

(*) أصدر سعيد الغانمي ترجمته لكتاب «الوجود والزمان والسرد؛ فلسفة بول ريكور» عن المركز الثقافي العربي عام 1998 وأصدر فلاح رحيم ترجمته لكتاب بول ريكور «محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا» عن دار الكتاب الجديد المتحدة، عام 2002 .

تعيد للفكر خصوبته الفاعلة. ولا نبالغ إذا قلنا إن هذا المسار يكاد يصل بنا إلى عدمية عقيمة . أما المسار الثاني الذي يتبلور على نحو متزايد فإنه مسار التعصب والانغلاق الأصولي الذي يقصي الآخر ويدعي احتكار الحقيقة. وهو وريث عقود التمترس الايديولوجي المقيت الذي لم يصل بالعرب إلى إنجاز يذكر.

مقابل هذه المفارقة نقدم حلول بول ريكور التي لا تدَّعي السحر، وإنما تفتح أمام الفكر طريقاً خصباً مثمراً فاعلاً. ميزة فكر ريكور أنه إيجابي ينطلق من شاغل متجدد هو تأمل العلاقة الإشكالية الثرّة بين النص والفعل. يتمحور سؤاله الأهم حول الكيفية التي يتمثل بها النص التجربة المعيشة دون السقوط في تبسيط مخل أو تعميم فج. وجذور فكره تمتد في حقلين لم يجدا في الفكر العربي اهتماماً يناسب أهميتهما، ونعني بهما الظاهراتية (الفينومينولوجيا) ونظرية التأويل (الهرمنطيقا).

ساعد ريكور على إغناء مشروعه الطموح قدرته على محاورة معظم المناهج الفكرية الحديثة حواراً أثرى منهجه واستنتاجاته على الدوام. لم يرفض ريكور رفضاً قاطعاً متحيزاً الدعوات التي قادتها البنيوية وقرينتها السيميائية إلى الانشغال باللغة كنظام مغلق، بل تمكن من استلهامها محققاً نقلة تجاوزتها دون أن تلغيها. وبفضل منهجه الظاهراتي التأويلي المنشغل بالوعي والقصدية تمكن ريكور من التفاعل مع أنماط متنوعة من الوعي التفسيري وكتب في الفرويدية والأنثروبولوجيا ومناهج التاريخ والماركسية والهرمنطيقا والرمزية وغيرها، حريصاً في كل ما كتب على إبراز النقلة الحركية المدهشة للفكر بين نص وتجربة معيشة. وظل ثالوث ريكور المحوري ناشطاً على الدوام، ونقصد به ثالوث الفهم والتفسير والنقد. لحظة الفهم في منهج ريكور على الأخص تهمنا كعرب يحملون إرثاً حضارياً عريقاً لا يريدون أو لا يستطيعون إلغاءه. وتفتح لحظة التفسير الباب واسعاً أمام اجتهادات الفكر وإبستمولوجيا التفاعل مع المعيش. أما لحظة النقد والمفارقة

فما أحوجنا إليها. ويتحقق فعل هذا الثالوث في إطار الدائرة التأويلية التي تمنع التنكر لأي ركن فيه.

هكذا نرى أن بول ريكور يشق أمامنا طريقاً جديداً يرفض من جهة عقم دعاوى انغلاق النص دون أن يغفل خصوصية البناء الرمزي للنصوص وخواصها اللغوية الأسلوبية، وهو ما يضمنه مفهومه في التوسط الرمزي بوصفه مكوّناً أساسياً للوجود الإنساني. بهذا الانفتاح ينقذنا ريكور من هوّة العدمية التي بدأت تلف الكثير من المثقفين العرب بعد عقود من الانغلاق أمام التجربة المعيشة. يرفض ريكور من جهة أخرى دعاوى احتكار الحقيقة منطلقاً من أطروحة أن التفسير مهما أنجز لن يتمكن من الإحاطة بكل أركان الفهم. لكن كل الدعاوى الفكرية الجادة تجد في فكر ريكور متسعاً لها وقبولاً إذ أن طبيعتها الاختزالية في مواجهة غزارة الوجود لا تنزع عنها الشرعية. وهكذا يوفر لنا ريكور دعامة فكرية رصينة في سعينا إلى التعددية وقبول الآخر.

يشكل كتاب «الزمان والسرد» واحداً من أهم الأعمال الفلسفية التي صدرت في أواخر القرن العشرين، حتى لقد وصفه المنظر التاريخي هيدن وايت بأنه «أهم عملية تأليف بين النظرية الأدبية والنظرية التاريخية أُنتِجتْ في قرننا هذا». وارتأى باحثون آخرون أنه يشكل قمة من قمم الفلسفة الغربية يضفي فيها ريكور دماً ولحماً على نظرية كانط في الخيال المنتج، ويعطي تطبيقاً سردياً لنظرية هيدغر في فهم الزمان الأنطولوجي.

يقع هذا الكتاب في ثلاثة أجزاء. يراجع ريكور في الجزء الأول، الذي بين يدي القارئ، المفهوم الغربي عن علاقة الزمان بالسرد. وهو يقع في قسمين. يعنى القسم الأول، وهو بعنوان «دائرة السرد والزمانية»، بمراجعة مفهوم القديس أوغسطين عن الزمان، الذي حاول فيه أن ينظّر للزمان من خلال الأبدية، ولكنه وجد نفسه ينساق في البحث عن الزمن إلى البحث في حاضر ثلاثي الأبعاد، هو ما يسميه بحاضر الماضي وحاضر الحاضر وحاضر المستقبل، في مقابل تنظير أرسطو للزمان في كتابه «فن الشعر»، الذي يكمن

في قراره، في رأي ريكور، مفهوم عن الزمان بوصفه تتابعاً للأفعال السردية وتنظيماً لها. وهذا ما يشكل قوام مفهوم الزمان عند ريكور. غير أن أرسطو سرعان ما أهمل هذا المبحث، وأجل بحث الزمان إلى كتاب «الطبيعيات»، حيث انتقل مدار البحث من الخاصية الإنسانية في ترتيب الأحداث السردية إلى نوع الحركة الطبيعية في إطارها الكوني الكوزمولوجي. وفي الفصل الثالث عن ثالوث المحاكاة يقدم ريكور مراجعة نقدية لمفهومي كانط وهيدغر عن الزمان، حيث ينظر كانط إليه لا بوصفه موجوداً تجريبياً، كما دأب على ذلك التراث الذي يمتدّ من أرسطو حتى نيوتن، بل بوصفه مخططاً لإدراك التصورات في الجهاز العقلي المجرد. فلا وجود للزمان في الخارج، بل هو مفهوم متعالٍ في العقل الإنساني نفسه.

ومن ناحية أخرى، اعتبر هيدغر الزمان أفقاً لإدراك الوجود في العالم. وما دامت الآنية (الوجود هناك) لا تدرك ذاتها إلا بوصفها مقذوفة في العالم وبين الآخرين، فهي مقذوفة للوجود في الزمان، لا باعتباره ظاهرة طبيعية تحددها حركة الأفلاك، بل باعتباره منزعاً إنسانياً لاستشراف المستقبل الذي يتربص به الموت. وبالتالي فالزمان هو أفق هذا الوجود في العالم مفهوماً بوصفه اشتراعاً للإمكانيات البشرية التي تحاصرها المحدودية والنهائية.

يطور ريكور في الفصل الثالث مفهوماً عن الزمان يوفق فيه بين ما أفلت من أوغسطين وأرسطو من جهة، حيث يستمد الزمان قيمته عند الأول من خاصية ارتباطه بالأبدية بوصفها الحاضر الدائم، برغم انتباهه لطبيعته الذاتية، ويستمد الزمان عند الثاني قيمته من ارتباطه بحركة الأجرام السماوية من جهة، ومن خاصية ترتيب الأحداث السردية في «فن الشعر» من جهة ثانية، وحيث يوفق أيضاً بين الذاتية المتعالية عند كانط، والأنثروبولوجيا التأويلية عند هيدغر. من هنا يعيد ريكور النظر في مفهوم المحاكاة الأرسطية، موسعاً إياه لكي يجعله على ثلاث مراحل هي المحاكاة 1، التي يقرنها بفهم الوظيفة التوسطية للفعل، في بناه الثلاث، وهي البنائية، أي انخراطه في تراث

سابق، واستجابته للتوقعات والمعايير، والرمزية، بمعنى أن الفعل هو شبكة مفهومية تستند إلى إطار ثقافي شامل، وتحكمها المعايير السائدة في الثقافة بمعناها الأوسع، والزمنية، بمعنى أن يعبر أي فعل سردي عن فكرة حاضر الحاضر، أو فهم هيدغر للزمن بوصفه حاضراً للانهماك والهم، لا للتوقيت. لقد أشار أرسطو إلى سوء الحظ من غير استحقاق في بعض الأعمال الأدبية، ورأى أنه يثير شفقة الجمهور. وليس سوء الحظ الذي يواجه البطل دون أن يستحقه سوى تسمية أخرى للمحاكاة 1، كما يفهمها ريكور.

ومن ناحية أخرى هناك المحاكاة 2، التي هي وساطة بين الأحداث التي تتكون منها القصة وبين القصة نفسها. فهي عمل فعالية التصور لاستخراج تصور من تتابع بسيط، كما هي تأليف بين الأحداث المتغايرة. تحوّل حبكة الأحداث المتسلسلة إلى قصة متماسكة، من خلال انتهائها إلى نتيجة معينة تستخرج من التتابع البسيط تصوراً معيناً. وهذه هي وظيفة الخيال، لا بوصفه ملكة نفسية أو فردية، بل بوصفه القالب التوليدي المكوّن للقوانين، وبالتالي يقوم الخيال المنتج مقام المخيال الذي يؤدي وظيفة التخطيطية عند كانط، لأن الخيال المنتج هو المصهر الذي تتمّ فيه عملية توليد النماذج، في إطار ما يسميه ريكور بالابتداع والترسب. وتشير المحاكاة 3 إلى تقاطع عالم النص وعالم القارئ أو السامع، أي إلى امتزاج المرجع الداخلي للنص بالمرجع الخارجي له. وهنا يعيد ريكور النظر في التأمل الغربي بالزمن، الذي انقسم بالتساوي بين فهم أوغسطين له قريناً بالأبدية وفهم هيدغر له قريناً بالموت.

في القسم الثاني يبدأ ريكور بعد أن أكمل طرح المهاد النظري لبحثه في القسم الأول في دراسة واحد من ركني السرد: التاريخ والقصص، فيخصص القسم الثاني، وهو بعنوان «التاريخ والسرد» لتحليل الإشكالية التي تقوم عليها الكتابة التاريخية باعتبارها استمراراً للأنطولوجيا التي تقوم عليها الكتابة السردية عموماً، برغم ما تدعيه الكتابة التاريخية من أصالة السرد الموضوعي الصادق. يطور ريكور أطروحاته في هذا القسم انطلاقاً من حوار ثر بين

التاريخ والنقد الأدبي والفلسفة الظاهراتية في محاولة لفتح قنوات اتصال بين هؤلاء الشركاء المتفرقين.

في الفصل الرابع من الكتاب المعنون بـ «أفول السرد» يتناول ريكور بنقده الجذور المعرفية للكتابة التاريخية في طبعتيها لدى مدرسة الحوليات الفرنسية، ولدى الوضعية المنطقية الإنجليزية. يحاول ريكور تحقيق التقاء بنّاء بين منهجية الأولى وإبستمولوجية الثانية. في الفصل الخامس «دفاعات عن السرد» يقدم ريكور عرضاً نقدياً لمحاولات مجموعة هامة من المنظّرين التاريخيين لمد الكفاءة السردية إلى الخطاب التاريخي مؤسساً عبر ذلك لفهم جديد للسببية في التاريخ وقابلية متابعة القصص ودور الفعل التصوري.

أما الفصل السادس «القصدية التاريخية» فيعنى بمشكلة الاشتقاق غير المباشر للمعرفة التاريخية من الفهم السردي من جهة وبمنزلة الحدث الإبستمولوجية ومنزلته الأنطولوجية من جهة أخرى. وتثار في سياق ذلك العلاقة الإشكالية بين مساهمة الفاعلين الأفراد والأحداث الجزئية من جانب والتيارات الكبيرة والعميقة للتاريخ التي تتصف بالشمول من جانب آخر.

اعتمدنا في ترجمة هذا الكتاب على الترجمة الإنجليزية الصادرة عن مطبعة جامعة شيكاغو، 1984، التي قام بها كاثلين ماكلوخلين وديفيد بيلور، وراجعها المؤلف نفسه، مثنياً عليها بوصفها «إعادة كتابة» لنصه الأصلي. تمت ترجمة الجزء الأول مناصفة فقام سعيد الغانمي بترجمة الفصول الأربعة الأولى وهوامشها، بينما قام فلاح رحيم بترجمة مقدمة المؤلف والفصلين الأخيرين وهوامشهما. وراجع كل منهما ترجمة الآخر. وتولى سعيد الغانمي مراجعة هذا الجزء من الكتاب كاملاً وتوحيده أسلوبياً واصطلاحياً. ويتمنى المترجمان أن يكونا قد قدما للقارئ العربي عملاً تأسيسياً متميزاً. وفي الختام لا بدّ من إزجاء كلمة شكر للصديق سالم الزريقاني مدير عام دار الكتاب الجديد المتحدة الذي يحرص على تقديم ما يغني القارئ العربي وثقافته.

المترجمان

مقدمة المؤلف

يشكل «حكم الاستعارة» و«الزمان والسرد» ثنائياً. إذ إن هذين العملين وقد نشرا واحداً بعد الآخر، قد تبلورا معاً. وبرغم أن الاستعارة كانت تنتمي تقليدياً إلى نظرية «الصور البلاغية» (أو صور الخطاب) بينما ينتمي السرد إلى نظرية «الأجناس» الأدبية، فإن آثار المعنى التي ينتجها كل منهما تنتمي إلى ظاهرة الابتكار الدلالي ذاتها. وفي كلتا الحالتين ينتَج هذا الابتكار بأكمله على مستوى الخطاب، أي مستوى أفعال اللغة التي تساوي الجملة أو تزيد عليها.

مع الاستعارة يكمن الابتكار في إنتاج صلة دلالية بوساطة نسبة غير متصلة بالموضوع: «الطبيعة معبد من الأعمدة الحية...». الاستعارة نابضة ما دمنا نستطيع أن ندرك، من خلال الصلة الدلالية الجديدة، ولنقل في كثافتها، مقاومة الكلمات في استخدامها المعتاد وبالتالي عدم توافقها على مستوى التأويل الحرفي للجملة. ولا تمثل الإزاحة في المعنى، التي تخضع لها الكلمات في المنطوق الاستعاري، وهي الإزاحة التي اختزلت البلاغة القديمة الاستعارة إليها، الاستعارة كلها. بل هي وسيلة واحدة فقط تقوم على خدمة العملية التي تقع على مستوى الجملة بأكملها، ووظيفتها إنقاذ الصلة الجديدة للإسناد «الغريب» التي يهددها تنافر النسبة على المستوى الحرفي.

مع السرد، يكمن الابتكار الدلالي في إبداع تركيبة أخرى هي الحبكة. بوساطة الحبكة تجتمع الأسباب والأهداف والمصادفة معا داخل الوحدة

الزمنية لفعل كامل وتام. إن هذه التركيبة من التنوع هي ما يقترب بالسرد من الاستعارة. في الحالتين، ينبثق الشيء الجديد، اللامنطوق و اللامكتوب بعد، في اللغة. هنا استعارة حية، أي صلة إسناد جديدة، وهناك حبكة مختلقة، أي انسجام جديد في تنظيم الأحداث.

يمكن في الحالتين رد الابتكار الدلالي إلى المخيلة المنتجة وعلى نحو أدق إلى التخطيطية التي هي منشأه الدال. في الاستعارات الجديدة، تُظهر ولادة صلة دلالية جديدة على نحو رائع ما يمكن أن تكون تلك المخيلة التي تنتج الأشياء على وفق قواعد. وقد قال أرسطو «أن تكون بارعا في صنع الاستعارات يكافئ أن تكون متبصّراً في إدراك التشابهات». ولكن ما معنى أن تكون متبصرا في إدراك التشابهات إن لم يكن تدشين التشابه من خلال الجمع بين كلمتين يبدو في البداية أنهما «متباعدتان»، ثم فجأة «تتقاربان»؟ هذا التغيير في المسافة داخل الحيز المنطقي هو ما يمثل عمل المخيلة المنتجة. ويتكون هذا من إضفاء التخطيطية على العملية التركيبية، وتصوير الاستيعاب الإسنادي الذي منه ينتج الابتكار الدلالي. بهذا تكون المخيلة المنتجة الناشطة في العملية الاستعارية هي قابليتنا على إنتاج أنواع منطقية جديدة من خلال الاستيعاب الإسنادي، بالرغم من مقاومة تصنيفاتنا الراهنة للغة. وحبكة السرد قريبة من هذا الاستيعاب الإسنادي. إنها «تدرك معا» وتدمج في كل واحد وقصة تامة أحداثا متعددة ومتناثرة، وبذلك تضفي التخطيطية على الترميز المفهوم الذي يُلحق بالسرد مأخوذا ككل.

أخيراً، فإن المعقولية التي تظهر عبر عملية إضفاء التخطيطية هذه في الحالتين لابد من أن تُميّز عن العقلانية التوافقية التي يفعّلها علم الدلالة البنيوي، في حالة الاستعارة، والعقلانية التي تسن القوانين الناشطة في علم السرد والتاريخ الأكاديمي، في حالة السرد. تهدف هذه العقلانية بدلا من ذلك إلى محاكاة نوع الإدراك المتجذر في هذه التخطيطية على مستوى يتجاوز ما وراء اللغة.

نتيجة لما سبق، سواء كان الأمر يتعلق بالاستعارة أم الحبكة، أن تفسر أكثر يعني أن تفهم أفضل. والفهم، في الحالة الأولى، هو إدراك الدينامية التي بفضلها ينبثق منطوق استعاري، وصلة دلالية جديدة، من حطام الصلة الدلالية كما تبدو في قراءة حرفية للجملة. الفهم، في الحالة الثانية، هو إدراك العملية التي توحّد في فعل واحد كامل وتام، المزيج المتنوع المُكون من الظروف والغايات والوسائل والمبادرات والتفاعلات وانقلاب الحظ وكل النتائج غير المقصودة الصادرة عن الفعل البشري. وتتكون المشكلة الإبستمولوجية التي تطرحها الاستعارة أو السرد في جزئها الأعظم من ربط التفسير الذي تفعّله العلوم السيميائية ـ اللغوية بالفهم القبلي الناتج عن ألفة مكتسبة مع استخدام اللغة، سواء أكان استخداما شعريا أم سرديا. المسألة في الحالتين هي إضاءة في آن واحد لاستقلالية هذه الأنظمة العقلية وقرابتها المباشرة أو غير المباشرة، القريبة أو البعيدة، ابتداء من فهمنا الشعري.

ويمضي التوازي بين الاستعارة والسرد أبعد من ذلك. لقد قادتني دراسة الاستعارة الحية إلى طرح ما هو أبعد من مشكلة البنية أو المعنى وأبعد من مشكلة المرجعية أو ادعائها الصحة. لقد دافعت في «حكم الاستعارة» عن الأطروحة القائلة إنّ الوظيفة الشعرية للغة لا تقتصر على الاحتفاء باللغة لذاتها على حساب الوظيفة المرجعية التي تهيمن في الوظيفة الوصفية. وأكدت على أن تعليق هذه الوظيفة المرجعية المباشرة ما هو إلا الجانب المعكوس، أو الشرط السلبي، لوظيفة مرجعية أكثر احتجابا للخطاب، لنقل إنها تتحرر من خلال تعليق القيمة الوصفية للعبارات. وهكذا يمنح الخطاب الشعري اللغة جوانب وخواص وقيما للواقع لا تطالها لغة وصفية على نحو مباشر ولا يمكن أن تقال إلا عبر تفاعل معقد بين المنطوق الاستعاري والانتهاك المحكوم بقاعدة للمعاني المعتادة لكلماتنا. لقد جازفت ليس فقط في الكلام عن معنى استعاري فحسب ولكن عن مرجعية استعارية في معرض الكلام عن قدرة المنطوق الاستعاري على إعادة وصف واقع لا يتوفر للوصف

المباشر. بل حتى اقترحت أن «الرؤية بوصفها...» ، التي تختصر قوة الاستعارة، يمكن أن تكون الكاشف عن «الوجود بوصفه...» على المستوى الأنطولوجي الأعمق.

تطرح وظيفة المحاكاة في السرد مشكلة توازي تماما مشكلة المرجعية الاستعارية. إنها، في الواقع، إحدى التطبيقات الأخيرة على ميدان الفعل البشري. يقول أرسطو إن الحبكة هي محاكاة mimesis فعل. وسوف أميز في حينه ثلاثة معان على الأقل لمصطلح محاكاة: إحالة إلى الوراء نحو فهمنا المألوف للفعل؛ دخول إلى مملكة التأليف الشعري؛ وأخيرا تصور جديد عبر إعادة التصوير الشعري هذه لنوع الفعل المفهوم مسبقا. ومن خلال هذا المعنى الأخير تنضمّ وظيفة الحبكة في المحاكاة إلى المرجعية الاستعارية. وبينما تسود إعادة الوصف الاستعارية في ميدان القيم الحسية والعاطفية والجمالية والقيمية، التي تجعل العالم صالحا للسكنى، فإن وظيفة المناطة بالحبكات تحدث بالأفضلية في ميدان الفعل وقيمه الزمانية.

وهذا الملمح الأخير هو الذي سأتوقف عنده في هذا العمل. أرى في الحبكات التي نبتكرها الوسيلة المميزة التي من خلالها نعيد تصور تجربتنا الزمنية المضطربة وغير المتشكلة التي هي عند حدودها القصوى خرساء. «ما الزمن، إذن؟» يسأل أوغسطين. «إنني لأعرف معرفة جيدة ما هو، بشرط أن لا يسألني أحد عنه، لكن لو سألني أحد ما هو، وحاولت أن أفسّره، لارتبكتُ». تكمن الوظيفة المرجعية للحبكة في قدرة التأليف الشعري على إعادة تصوير هذه التجربة الزمنية، التي هي فريسة التباسات التأمل الفلسفي.

والتخوم بين هاتين الوظيفتين غير مستقرة. في المقام الأول، الحبكات التي تتصور الحقل العملي وتحوّله لا تحيط بالفعل فقط ولكن بالمعاناة أيضا، ومن هنا بالشخصيات بوصفها فاعلين وضحايا. وبذلك يطوف الشعر الغنائي حول الشعر الدرامي. كما أن الظروف التي تطوق الفعل، والنتائج غير المقصودة التي تكوّن جزءا من الجانب المأساوي للفعل، تتكون أيضا من

بعد سلبي يمكن الوصول إليه عبر الخطاب الشعري، خصوصا في أنماط الرثاء والتحسر. بهذه الطريقة فإن الصلة بين إعادة الوصف الاستعارية والمحاكاة وثيقة إلى حد أننا نستطيع أن نتبادل المعجمين ونتكلم عن القيمة المحاكاتية للخطاب الشعري وقدرة القصص السردي على إعادة الوصف.

ما يتكشف إذاً هو مجال شعري شاسع يحتوي على المنطوق الاستعاري والخطاب السردي.

صيغ لب هذا الكتاب لأول مرة بوصفه محاضرات برك التي ألقيتها في جامعة ميسوري في كولومبيا، ميسوري، عام 1978. وقد طُبع الأصل الفرنسي لهذه المحاضرات بوصفه الفصول الثلاثة الأولى لكتاب (La Narrativite) باريس، 1970، ثم أضيفت إليه محاضرة زخاروف في 78-1979 التي ألقيت في معهد تيلور، كلية سنت جيلز، أوكسفورد: «مساهمة كتابة التاريخ الفرنسية في نظرية التاريخ» أوكسفورد: كلارندون، 1980، كما أن أجزاء مختلفة من العمل تطورت على نحو تخطيطي في حلقتين دراسيتين قدمتهما في جامعة تورنتو حيث شغلت كرسي نورثرب فراي في برنامج الأدب المقارن. والعديد من الخطوط العامة للمشروع بأكمله كانت موضوع حلقاتي الدراسية في مركز دراسات الظاهراتية والهرمنطيقا في باريس وجامعة شيكاغو.

أود أن أشكر الأساتذة جوزيف بين ونوبل كننغهام من جامعة ميسوري في كولومبيا و ج. ب. ف. كولير من معهد تيلور و نورثرب فراي و ماريو فالديس من جامعة تورنتو لدعواتهم الكريمة، وكذلك زملائي وطلابي في جامعة شيكاغو للاستقبال الكريم الذي حظيت به و عملي هذا، وما تلقيت من إلهام منهم ونقد بناء. كما أشكر أيضا مركز الإنسانيات الوطني لإتاحته فرصة متابعة عملي هناك بين عامي 79-1980 ومرة أخرى في 1980-1981. ولابد أن أشكر على نحو خاص كل المساهمين في حلقتي الدراسية في مركز الدراسات الظاهراتية و الهرمنطيقية في باريس، الذين رافقوا كل مسار

البحث الكامن خلف هذا العمل والذين ساهموا في المجلد الجماعي «السردية La Narrativite».

وأنا مدين بالشكر لمترجمي الكتاب كاثلين ماكلوخلن و ديفيد بيلور. لقد توليا النص الفرنسي وقاما بإعادة التفكير فيه وإعادة كتابته. وقد وطد هذا العمل الشاق وشائج الصداقة التي تربطنا عبر صلة العمل المشترك.

بول ريكور

القسم الأول

دائرة السرد والزمانية

يهتم الجزء الأول من هذا العمل بإضاءة المسلمات الأساسية التي سيجري تمحيصها في الأقسام التالية من خلال مناهج متعددة معنية إما بالسرد التاريخي أو القصصي. ولهذه المسلمات جوهر تشترك به. وسواء أكان قضية تأكيد الهوية البنائية للكتابة التاريخية، وبضمنها فلسفة التاريخ، والسرد القصصي، كما سأحاول أن أبرهن في القسم الثاني من هذا الجزء، وفي الجزء الثاني أيضاً، أو كانت مسألة تأكيد للحفاظ على صلة القربى بين دعاوى الحقيقة التي يدعيها هذان النمطان السرديان، كما سأبيّن في الجزء الثاني، فإن مسلمة واحدة تهيمن على الأخريات جميعاً، وهي أنّ ما تتمّ المراهنة عليه في آخر الأمر في حالة الهوية البنائية للوظيفة السردية، مثلما في حالة دعوى الحقيقة لأي عمل سردي، هي الطبيعة الزمانية للتجربة الإنسانية. فالعالم الذي يفترعه أي عمل سردي هو دائماً عالم زماني. وسيتكرر القول مراراً في سياق هذه الدراسة: إن الزمن يصير زمناً إنسانياً ما

دام ينتظم وفقاً لانتظام نمط السرد، وأن السرد بدوره، يكون ذا معنى ما دام يصور ملامح التجربة الزمانية. وسيعنى الجزء الأول من هذا العمل بهذه المسلمة الأساسية.

لا ريب أن هذه قضية دائرية. غير أن الدائرية موجودة في كل تأكيد هرمنيوطيقي (تأويلي). وسيتفحص القسم الأول هذا الاعتراض. وسأحاول أن أوضح في الفصل الثالث، أن دائرة السردية والزمانية ليست دائرة أو حلقة مفرغة، بل هي صحية، يعزز شطراها كلٌّ منهما الآخر. ولتمهيد الطريق لهذا النقاش، فكرتُ أن من الأجدى أن أقدم بمقدمتين تاريخيتين مستقلتين عن التنافذ بين السردية والزمانية. تعنى أولاهما (الفصل 1) بنظرية الزمان لدى أوغسطين، وتعنى الثانية (الفصل 2) بنظرية الحبكة لدى أرسطو.

وهناك مبرر ذو شقين لاختيار هذين المؤلفين.

الأول: أنهما يمثلان لنا طريقتين مستقلتين للدخول في الدائرة التي تشكل المشكلة التي تعنينا، إحداهما من جهة مفارقات الزمن، والأخرى من جهة التنظيم العقلاني للسرد. ولا يكمن استقلالهما فقط في كون «اعترافات» القديس أوغسطين، و«فنّ الشعر» لأرسطو ينتميان إلى عالمين ثقافيين مختلفين اختلافاً عميقاً، وتفصل بينهما قرون متعددة، وينطويان على إشكاليات ليست متطابقة. ما يهم دراستي أكثر من سواه هو أن المؤلف الأول يبحث في طبيعة الزمن، دون أن يهتم اهتماماً واضحاً بإقامة بحثه على البنية السردية للسيرة الذاتية الروحية التي طوّرها في الكتب التسعة الأولى من «الاعترافات». وينشئ الآخر نظريته عن الحبكة الدرامية دون أن يعير أي انتباه إلى الإلزامات الزمانية لتحليله، تاركاً معضلة كيفية الشروع بتحليل الزمان لكتاب «الطبيعيات». وبهذا المعنى بالضبط يقدم كتابا «الاعترافات» و«فنّ الشعر» مدخلين، كلاً بمعزل عن الآخر، لمشكلتنا الدائرية.

لكننا لن نصرف نظرنا في الأساس لاستقلال هذين التحليلين. فهما لا يتقاربان وحسب عند التساؤل نفسه بعد الانطلاق من أفقين فلسفيين مختلفين

كلَّ الاختلاف، بل يولِّد كل منهما الصورة المقلوبة للآخر. يعطي التحليل الأوغسطيني تمثيلاً للزمن لن يكفَّ فيه التنافر عن إحباط الرغبة في التوافق الذي يشكل جوهر الكائن الحي animus. ومن ناحية أخرى، يقيم التحليل الأرسطي هيمنة التوافق على التنافر في تصوير الحبكة. وعلاقة القلب هذه بين التوافق والتنافر هي التي بدت لي أنها تشكل الاهتمام الأساس للمواجهة بين «الاعترافات» و«فن الشعر» ـ وهي مواجهة قد تبدو منفرة جداً، ما دامت تتجه من أوغسطين إلى أرسطو، خلافاً للترتيب الزماني التاريخي. غير أنني فكرت أن التقاء «الاعترافات» و«فن الشعر» في ذهن قارئ واحد بعينه قد يكون مثيراً جداً لو أنه انتقل من عمل تهيمن فيه الحيرة التي خلقتها مفارقة الزمن، إلى عمل على العكس من الأول تسود فيه الثقة بقوة الشاعر والقصيدة على جعل النظام يهزم الفوضى.

وسيجد القارئ في الفصل 3 من القسم الأول، بيت القصيد الذي تؤلف بقية العمل تطويراً له وأحياناً طباقاً معه. وسأتأمل هناك التفاعل المقلوب في ذاته ولذاته ـ دون عناية بالتفسير التاريخي ـ بين التنافر والتوافق، الذي أورثه لنا التحليل الطاغي للزمن عند أوغسطين، وتحليل الحبكة عند أرسطو[1].

1

الفصل الأول

التباسات تجربة الزمن: الكتاب الحادي عشر من «اعترافات» أُوغسطين

يجد التناقض الأساسي الذي ستدور حوله تأملاتي أفصح تعبير عنه مع نهاية الكتاب الحادي عشر من «اعترافات» أوغسطين[1]. فقد وضعت سمتان تميّزان الروح الإنسانية بحيث تقابل إحداهما الأخرى، آثر المؤلف أن يصوغ لهما بحسّه المعروف بالطباق البلاغي مصطلحين هما: intentio [القصد، السعي، الابتغاء] و distentio animi [انتشار النفس أو التمدد أو التبدد]. وسأقارن هذه المقابلة لاحقاً بالمقابلة الأرسطية بين الحبكة muthos والقلب peripeteia.

ولا بدَّ لي من الإدلاء، بملاحظتين أوليتين. الأولى أنني أبدأ قراءتي الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات» من الفصل (17:14)، مع السؤال: «ما الزمان، إذن؟». ولستُ أجهل أن تحليل الزمان يرتكز على التأمل في العلاقات بين الأبدية والزمن، مستوحياً الآية الأولى من «سفر التكوين»: «في البدء خلق الله. . .»[2]. وبهذا المعنى فإنّ عزل تحليل الزمان عن التأمل يعني ممارسة العنف على النص، على نحو لا يسوِّغه تماماً مقصدي في أن أضع

داخل دائرة التأمل نفسها التناقض الأوغسطيني بين intentio [القصد، الابتغاء] و distentio [الانتشار، التبدد]، والتناقض الأرسطي بين الحبكة muthos والقلب peripeteia. مع ذلك، هناك تسويغ معين لهذا العنف نجده في تفكير أوغسطين، حين ينصرف إلى الاهتمام بالزمن، فهولا يشير إلى الأبدية إلا لكي يؤكد تأكيداً قطعياً طبيعة النقص الأنطولوجي في الزمن الإنساني، ولكي يصطرع مباشرةً مع الالتباس الذي يشوب تصور الزمن في ذاته. ولتصحيح هذا الخطأ الذي أُرتكِبَ بحقّ نص أوغسطين إلى حدّ ما، سأعيد التأمل في الأبدية في مرحلة لاحقة من التحليل بغية البحث فيه عن تكثيف تجربة الزمن.

الثانية، وبمعزل عن التأمل في الأبدية، وبسبب مكر المنهج الذي أقررتُ به تواً، فإنّ التحليل الأوغسطيني للزمن يضفي عليه خاصية تساؤلية إلى حدّ كبير، بل ملتبسة لم تقمْ بها أية نظرية قديمة في الزمان، منذ أفلاطون إلى أفلوطين، على هذه الدرجة من الدقة. ولا يقتصر الأمر على مواصلة أوغسطين، كأرسطو، الاعتماد على الالتباس الذي أقرّه التراث، بل إنّ كل حلّ لأيّ التباس في بحثه، يأتي بمصاعب جديدة لن تتوقف عن التقدم به إلى الأمام. وهذا الأسلوب الذي يتسبب بظهور معضلة فكرية جديدة مع كل تقدم فكري، يضع أوغسطين، على التناوب، في معسكر الشكيين الذين لا يعرفون، وفي معسكر الأفلاطونيين والأفلاطونيين الجدد الذين يعرفون. فأوغسطين يبحث (وسنرى الفعل «يبحث» quaerere يظهر مراراً في ثنايا النص). ولعلّ من الضروري الذهاب إلى القول إنّ ما يُسمَّى بالقضية الأوغسطينية عن الزمن، وهي قضية أفضل عن قصد تسميتها بالقضية النفسية لكي أميّزها عن قضية أرسطو، بل عن قضية أفلوطين، هي أكثر التباساً مما يقرّ به أوغسطين. وهذا، في حالتي، هو ما سأحاول توضيحه.

لا بدّ من دمج هاتين الملاحظتين الافتتاحيتين معاً. فإقحام تحليل للزمان في داخل تأمل في الأبدية يضفي على البحث الأوغسطيني نبرة خاصة من

«تفجع» مفعم بالأمل، وهذا شيء يختفي عن تحليل يعزل ما هو خلاصة الزمان إذا شئنا الدقة. لكننا بعزل تحليل الزمن عن استتاره في الأبدية نستطيع إظهار ملامحه الملتبسة. وبالطبع، يختلف هذا النمط الملتبس عن الالتباس لدى الشكيين في أنه لا ينكر وجود نوع معين من اليقين الثابت. لكنه يختلف أيضاً عن الالتباس لدى الأفلاطونيين الجدد في أنّ جوهره القطعي لا يمكن الإلمام به في ذاته فقط بمعزل عن ضروب الالتباس التي يولدها(3).

هذه الخاصية الملتبسة للتأمل الخالص في الزمن ذات أهمية كبرى لكل ما سيلي في البحث الحاضر. ويتمثل هذا في ناحيتين:

الأولى، لا بدّ من الإقرار بعدم وجود ظاهراتية (فينومينولوجيا) خالصة للزمن لدى أوغسطين. وربّما لن توجد أبداً(4). وبالتالي فإنّ النظرية الأوغسطينية في الزمن هي جزء لا يتجزأ من العملية الجدالية التي يجندل بها هذا المفكر رؤوس هيدرا النزعة الشكية التي تتولد ذاتياً باستمرار رأساً تلو الآخر. وبالنتيجة، لا وجود لوصف من دون نقاش. ولهذا السبب فإنّ من الصعب جداً، إن لم يكن من المستحيل، أن نعزل جوهراً ظاهراتياً فيه عن كتلة المحاججة. وربّما لم يكن «الحل النفسي» الذي نُسِب إلى أوغسطين «علمَ نفسٍ» يمكن عزله عن بلاغة المحاججة، ولا «حَلاً» يمكن إزالته مرة واحدة وإلى الأبد عن ميدان الالتباس.

فضلاً عن ذلك، يتخذ أسلوب الالتباس دلالة خاصة في الاستراتيجيا الشاملة للعمل الحالي. وستكون قضية هذا الكتاب الدائمة أن يكشف أن التأمل في الزمن مراودة غير حاسمة لا تستجيب لها سوى الفعالية السردية. وليست هذه الفعالية ما يحلّ الالتباس عن طريق استبداله بسواه.

وإذا هي حلّت الالتباس، فبالمعنى الشعري لا بالمعنى النظري للكلمة. وإنني أزعم أنّ بناء الحبكة يستجيب للالتباس التأملي بإيجاد شعري لشيء ما قابلٍ، بالتأكيد، على إيضاح الالتباس (وسيكون هذا هو المعنى الأولى للتطهير catharsis عند أرسطو)، وليس على حلّهِ نظرياً. وبمعنى ما فإنّ

أوغسطين نفسه ينتقل نحو حلٍّ من هذا النوع. فانصهار الجدال بالترتيلة في القسم الأول من الكتاب الحادي عشر ـ وهو ما سأعلقه بين قوسين في البداية ـ يفضي بنا أصلاً إلى فهم أنّ التصوير الشعري وحده، ليس للحلّ وحسب، بل للسؤال نفسه أيضاً، سيخلّص الالتباس من اللامعنى الذي يطوقّه.

التباس وجود الزمان ولا وجوده

ليست فكرة انتشار النفس distentio animi، باقترانها بفكرة القصد intentio سوى البقية المتنخلة بألم وبطء من الالتباس الأساسي الذي ينازعه أوغسطين، أعني فكرة قياس الزمن. لكنّ هذا الالتباس نفسه مسطور في دائرة التباس أكثر جذرية، أي التباس وجود الزمان ولا وجوده. لأنّ ما يمكن قياسه هو، بطريقة ما، ما يوجد. وقد نستهجن هذه الحقيقة إذا شئنا، لكن فينومينولوجيا أو ظاهراتية الزمن تنبثق من سؤال أنطولوجي: «ما الزمن، إذن؟» (quid est enim tempus?)[5]. ما أن يُطرَح هذا السؤال، حتى تتدافع المصاعب القديمة بخصوص وجود الزمان ولا وجوده. ولكن يحسن بنا منذ البداية أن نعرف أن أسلوب أوغسطين التساؤلي يفرض نفسه. فمن جهة يميل البرهان الشكّي نحو اللاوجود، ومن جهة أخرى تدفعنا ثقة حذرة بالاستعمال اليومي للغة إلى القول، على نحوٍ ما لا نستطيع أن نعرف كيف نفسره بعد، إنّ الزمان يوجد. والبرهان الشكي معروف: ليس للزمان وجود، ما دام المستقبل ليس بعد، والماضي لم يعد موجوداً، والحاضر لا يمكث. لكنا مع ذلك نتحدث عن الزمان بوصفه ذا وجود. ونحن نقول إنّ الأشياء التي ستقع «ستكون»، وإن الأشياء الماضية «كانت»، والأشياء الحاضرة «تمرّ بنا». والمرور ليس عدماً. والملاحظ أنّ الاستعمال اللغوي هو الذي يضفي المقاومة مؤقتاً على قضية لا وجود الزمان. فنحن نتحدث عن الزمان، ونتحدث عنه حديثاً ذا معنى، وهذا ما يدعم دعوانا بوجود الزمان ويرجّحُها. «نحن بالتأكيد نفهم ما تعنيه الكلمة، سواء حين نستعملها نحن، أو حين نسمع الآخرين يستعملونها» (14:15)[6].

لكننا إذا صحَّ أننا نتحدث عن الزمان بطريقة ذات معنى، وبألفاظ إيجابية (سيكون، كان، كائن)، فإن انعدام حيلتنا عن تفسير كيفية حدوث هذا الأمر ينشأ عن هذا اليقين بالضبط. لا شكّ أن الحديث عن الزمان يقاوم البرهان الشكّي، غير أنَّ الفجوة بين «ماذا» و«كيف» تضع اللغة نفسها موضع السؤال والاستفهام. نحن نحفظ عن ظهر قلب صيحة أوغسطين التي أطلقها، وهو على أعتاب تأمله: «ما الزمن، إذن؟، إنني لأعرف معرفة جيدة ما هو، بشرط أن لا يسألني أحد عنه، لكن لو سألني أحد ما هو، وحاولت أن أفسّره، لارتبكتُ» (14:17). بهذه الطريقة تضع المفارقة الأنطولوجية اللغة في تناقض ليس فقط مع البرهان الشكي، بل مع ذاتها. إذْ كيف يمكن التوفيق بين الخاصية الإيجابية للأفعال «يحدث» و«يقع» و«يكون» وبين سلبية ظروف الزمان: «لم يعد» و«ليس بعد» و«ليس دائماً»؟ هكذا يتمّ تضييق السؤال. كيف يستطيع الزمن أن يوجد، إذا كان الماضي لم يعد موجوداً، وإذا كان المستقبل لم يوجد بعد، وإذا كان الحاضر غير موجود دائماً؟

تتداخل بهذه المفارقة الأولية مفارقة مركزية ستنبثق عنها موضوعة الانتشار والتمدد والتبدد distention. كيف يمكن لنا أن نقيس ما لا يوجد؟ إن مفارقة القياس هي نتيجة مباشرة لمفارقة وجود الزمان ولا وجوده. هنا تكون اللغة دليلاً أكيداً على نحو نسبي مرة أخرى. فنحن نتكلم عن زمان طويل وزمان قصير، ونلاحظ بطريقة ما طوله ونأخذ قياسه (انظر 15:19، حيث تخاطب الروح نفسها: «لأننا موهوبون بالقدرة على الإحساس بالفواصل الزمنية وقياسها. فماذا سيكون الجواب؟»). وأكثر من ذلك أننا لا نستطيع أن نصف بالطول أو القصر إلا الماضي أو المستقبل. واستباقاً لـ «حل» الالتباس، فإننا نقول حقاً عن المستقبل إنه يقصر، وعن الماضي إنه يطول. غير أنّ اللغة محدودة بالشهادة على حقيقة القياس. لكن «الكيف» يروغ منه مرة أخرى: «كيف يمكن لأي شيء لا يوجد أن يكون إمّا طويلاً أو قصيراً (sed quo pacto?)؟» (15:18).

يبدو في البداية أنّ أوغسطين يدير ظهره ليقين أنّ الماضي والمستقبل هما ما نقيسهما. لكنه بوضع الماضي والمستقبل، فيما بعد، في داخل الحاضر، عن طريق استحضارهما في الذاكرة والتوقع، سيتمكن من تخليص هذا اليقين الأولي من نكبته الظاهرة بتحويل فكرة المستقبل الطويل والماضي الطويل إلى توقع وذكرى. لكنّ هذا اليقين باللغة، وبالتجربة، وبالفعل، لا يمكن استرداده إلا بعد تضييعه وتحويله تحويلاً عميقاً. وبهذا الخصوص فإن من سمات البحث الأوغسطيني أن يتم توقع الجواب النهائي عدة مرات وبطرق شتّى بحيث إنه يُعرَض في البداية على النقد، قبل أن يتبلور معناه الحقيقي[7]. وحقاً أن أوغسطين يبدو أوّل الأمر رافضاً اليقين القائم على برهان واهٍ جداً: «ربّاه، يا نور وجودي، ألا تجعلنا حقيقتك نظهر حمقى في هذه الحالة أيضاً؟» (15:18)[8]. لذلك فهو يلتفت أولا إلى الحاضر. أفلم يكن الماضي طويلاً حين كان ما يزال حاضراً؟ بهذا السؤال، أيضاً، يتم توقع شيء من الجواب النهائي ما دامت الذاكرة والتوقع سيظهران بوصفهما جهتين للحاضر. لكنّ الحاضر، في هذه المرحلة من المحاججة، يظلّ في مقابلة مع الماضي والمستقبل. ولم تبزغ بعد فكرة وجود حاضر ثلاثي الأبعاد. وهذا هو السبب في وجوب طيّ حل قائم على الحاضر وحده. فإخفاق هذا الحلّ ينتج عن تصفية فكرة الحاضر، الذي لم يعد يتّسم بكونه ما لا يمكث فقط، بل أيضاً بكونه ما ليس له امتداد.

ترتبط هذه التصفية، التي تبلغ بالمفارقة أقصاها، ببرهان شكي مشهور: هل يمكن لمائة سنة أن تكون حاضرة دفعة واحدة؟ (15:19). (يتوجه البرهان، كما نرى، إلى نسبة الطول للحاضر فقط). السنة الحالية فقط حاضرة، وفي السنة الشهر، وفي الشهر اليوم، وفي اليوم الساعة: «وحتى الساعة الواحدة تتكوّن من دقائق تنقضي باستمرار. والدقائق التي انصرمت ماضٍ، وأيّ جزء يتبقى من الساعة هو مستقبل» (15:20)[9].

لذلك كان لا بدّ أن يخلص إلى ما خلصَ إليه الشكيون: «في الحقيقة،

إن الزمن الوحيد الذي يمكن أن يسمّى حاضراً هو «الآن» instant، لو تمكنا من إدراكه في ذاته، وهو ما لا ينقسم إلى أجزاء أصغر وأدقّ... وحين يكون حاضراً لا تكون له ديمومة spatium»[10]. وفي مرحلة لاحقة من النقاش سيضيق تعريف الحاضر أكثر بحيث ينحصر في فكرة الآن الشبيه بالنقطة. في البداية ينعطف أوغسطين انعطافة مثيرة إلى النتيجة القاسية لمكيدة المحاججة: «كما رأينا سابقاً بوضوح بالغ، فليس بالإمكان أن تكون للحاضر ديمومة».

ما الذي يبقى صامداً أمام انقضاض النزعة الشكية إذن؟ إنها، كما هي العادة دائماً، التجربة التي تصوغها اللغة ويضيئها الوعي: «ربّاه، نحن برغم ذلك ندرك مدد الزمان. نقارن بعضها ببعض، ونقول إنّ بعضها أطول وبعضها أقصر. بل إننا نحسبُ كم تطول مدة على أخرى وكم تقصر عنها» (16:21). إنّ الاحتجاج الذي تنقله المفردات: (ندرك) sentimus، و(نقارن) comparamus، و(نحسِب) metimur هو احتجاج فعالياتنا الحسية والعقلية والعملية فيما يتعلق بقياس الزمن. لكنّ عناد ما ينبغي أن يُصطَلَح عليه بالتجربة لاحقاً لا يمضي بنا إلى أبعد من هموم السؤال «كيف». وما زال اليقين الزائف يختلط بالبرهان الأصيل.

قد نعتقد أننا نخطو خطوة حاسمة باستبدال فكرة الحاضر بالانقضاء والعبور والانتقال، متابعين خطى الحكم السابق: «إذا قسناها بوعينا للزمن، فيجب أن نفعل ذلك، وهي تنقضي وتنصرم (praetere untia)». ويبدو أنّ هذه الصيغة التأملية تطابق يقيننا العملي. ولكنها أيضاً ستكون عرضة للنقد قبل العودة إلى مواصلة السؤال، تماماً كما حصل مع التمدد والتبدد distentio، بفضل جدل الحاضر ثلاثيّ الأبعاد. وما دمنا لم نكوّن فكرة عن العلاقة التمددية distended بين التوقع والذاكرة والانتباه، فنحن لا نفهم ما نقوله فعلاً حين نكرر للمرة الثانية: «النتيجة هي أننا نستطيع أن ندرك الزمن ونقيسه في أثناء انقضائه». وهذه الصيغة استباق للحل ومأزق مؤقت في الوقت نفسه. لذلك لم يكن من المصادفة أن يتوقف أوغسطين في الوقت الذي يبدو فيه

أكثر يقيناً: «أبتاه، إنّ هذه لنظريات حائرة، وليست تأكيدات صريحة» (17:22)[11]. والأكثر من ذلك أنه لا يستمرّ بمتابعة هذا البحث، بدافع من فكرة الانقضاء هذه، بل بالعودة إلى نتيجة البرهان الشكّي: «ليس بالإمكان أن تكون للحاضر ديمومة duration». فمن أجل تمهيد الطريق لفكرة أنّ ما نقيسه هو في الحقيقة المستقبل، الذي يُفهم لاحقاً بوصفه توقعاً، والماضي الذي يُفهم بوصفه تذكراً، لا بدَّ من البرهنة أولاً على وجود الماضي والمستقبل اللذين أُنكر وجودهما بسرعة بالغة، ولكن يجب البرهنة عليهما بطريقة لم نتوصل إلى صياغتها حتى الآن[12].

باسم ماذا يمكن أن يُمنح الماضي والمستقبل الحقَّ في أن يوجدا بطريقة أو أخرى؟ مرة أخرى باسم ما نقوله أو نفعله بخصوصهما. فماذا نقول ونفعل بهذا الخصوص؟ إننا نقص الأشياء التي نعتقد أنها حقيقية، ونتوقع الأحداث التي تقع كما تنبأنا بها[13]. لذلك ما زالت اللغة، بالإضافة إلى التجربة والفعل اللذين تصوغهما اللغة، هي ما يصمد بوجه هجوم الشكيين. فالتوقع تنبؤ، والقص تمييز بالعقل cernere. يتكلم كتاب «عن الثالوث» (15، 21 :12) بهذا المعنى عن «شهادة» ذات شقين (مايرنغ، ص67) هما التاريخ والتوقع. ومن هنا، وبرغم البرهان الشكي، يخلص أوغسطين إلى أنّ الماضي والمستقبل كليهما يوجدان (22:17) ergo sunt.

وليس هذا التصريح مجرّد تكرار للتوكيد الذي سبق أن رفضه في الصفحات الأولى، ألا وهو أنّ المستقبل والماضي يوجدان. إذ يظهر اللفظان الخاصان بالماضي والمستقبل من الآن فصاعداً بوصفهما صفتين: المستقبلي futura والماضي praeterita. ويتيح هذا التحوّل الضئيل إلى حد ما، المجال لنكران المفارقة الأولية حول الوجود واللاوجود، وبالنتيجة، حول المفارقة المركزية الخاصة بالقياس أيضاً. وفي حقيقة الأمر، فنحن مهيئون لأن نَصِفَ بالوجود، ليس الماضي والمستقبل وحسب، بل الخصائص الزمانية التي يمكن أن توجد في الحاضر، من دون الأشياء التي

نتحدث عنها، حين نرويها أو نتوقها، وكأنها ما زالت موجودة، أو هي موجودة أصلاً. لذلك لا نستطيع إلا أن نكون في غاية اليقظة مع تحوّلات التعبير لدى أوغسطين.

حين يكون على وشك الإجابة عن المفارقة الأُنطولوجية، يصمت مرة أخرى: «ربّاه، يا رجائي، اسمح لي أن أوغل في البحث (quaerere amplius) ((23:18))». وهو لا يقول هذا على سبيل التأثير البلاغي، أو ورع الابتهال وحسب. فبعد هذه الوقفة، تأتي خطوة متهورة ستفضي إلى التأكيد الذي ذكرته سابقاً. وهي أطروحة الحاضر ثلاثيّ الأبعاد. غير أنّ هذه الخطوة، كما هي العادة في مثل هذه الحالات، تأخذ شكل سؤال: «إذا وجد المستقبل والماضي، فأنا أريد أن أعرف أين يوجدان». لقد بدأنا بالسؤال «كيف؟»، وها نحن نواصل السؤال عن «أين؟». وليس هذا السؤال بالسؤال الساذج. فهو يكمن في البحث عن موضع للأشياء المستقبلية والماضية من حيث هي مروية أو متوقعة. وستنضوي البرهنة التالية في حدود هذا السؤال، وستخلص إلى وضع الخصائص الزمانية التي ينطوي عليها القص والتوقع «في داخل» النفس. وهذه الانتقالة، عن طريق السؤال «أين؟»، أمر جوهري، إذا أردنا أن نفهم فهماً صائباً الإجابة الأولى: «وبالتالي فأينما كانت الأشياء المستقبلية والماضية، ومهما كانت، فإنها لا توجد إلا في كونها حاضرة». يبدو أننا ندير ظهورنا للتأكيد السابق في أنّ ما نقيسه هو الماضي والمستقبل فقط، بل يبدو أننا ننكر ما أقررنا به، وهو أن ليس للحاضر ديمومة. لكنّ الحاضر المشار إليه هنا، حاضر مختلف تماماً، حاضر صار صفة جمعية (الأشياء الحاضرة praesentia، إلى جوار الأشياء الماضية praeterita، والأشياء المستقبلية futura)، وهو حاضر يمكن له أن يقبل بالتعدد الداخلي. ويبدو أننا قد نسينا أيضاً التأكيد بأننا «نقيس الزمان، في أثناء انقضائه» (16:21). لكننا سنعود إلى هذه النقطة فيما بعد، حين نعود إلى سؤال القياس.

إذن ففي إطار السؤال «أين؟»، نتبنى مرة أخرى فكرتَيْ القص والتوقع،

بُغيةَ مزيدٍ من التوضيح لهما. ونحن نقول إنّ السرد يعني الذاكرة، وإنّ التنبؤ يعني التوقع.

والآن، ما الذي يعنيه التذكر؟ إنه يعني أن تملك صورة عن الماضي. كيف يمكن ذلك؟ لأن هذه الصورة هي الانطباع الذي تركته الأحداث، الانطباع الذي يظلّ عالقاً في الذهن(14).

لا بدَّ أن القارئ لاحظ بعد الوقفات المحسوبة السابقة أنّ كلّ شيء بدأ يتسارع فجأة.

وليس تفسير التنبؤ بالأمر المستغلق. فبفضل التوقع الحاضر تكون الأشياء المستقبلية موجودة لدينا بوصفها أشياء ستأتي. ولدينا إدراك سابق (praesensio) لما يُمكّننا من أن نتنبأ بها ونستبقها (praenuntio). وهكذا فالتوقع هو نظير الذاكرة. إذْ يكمن في صورة توجد سلفاً، بمعنى أنها تسبق الحدث الذي لم يوجد بعد (nondun). لكنّ هذه الصورة ليست انطباعاً تركته الأشياء الماضية، بل هي «علامة» أو «أمارة» على أشياء مستقبلية، يتمّ على هذا النحو استباقُها، أو التنبؤ بها، أو تصورها، أو توقعها، أو تخيلها سلفاً (لاحظ ثراء معجم الحياة اليومية عن التوقع).

وهذا الحلّ رائع، ولكن ما أجهده، وما أفدح ثمنه، وما أشدّ هشاشته! حلّ رائع، لأننا بائتماننا الذاكرة على الأشياء الماضية، وائتماننا التوقع على الأشياء الآتية، فإننا يمكن أن نكون قد حصرنا الذاكرة والتوقع في حاضر ممتد وجدلي، لا ينحصر هو نفسه في الطرفين اللذين رفضناهما سابقاً، فلا هما من الماضي، ولا من المستقبل، ولا من الحاضر الشبيه بالنقطة، ولا حتى من انقضاء الحاضر. ونحن نعرف الصيغة الشهيرة التي نعاين بسهولة ارتباطها بالالتباس الذي يُفتَرض أن تأتي لتحلّه: «ربّما صحَّ القول إن هناك ثلاثة أزمنة: حاضر الأشياء الماضية، وحاضر الأشياء الحاضرة، وحاضر الأشياء المستقبلية. وتوجد مثل هذه الأزمنة المختلفة في العقل، لا في أيّ مكان آخر يمكن لي أن أراه» (26:20).

وحين يقول أوغسطين ذلك، فإنه يعي أنه ينأى، نوعاً ما، عن اللغة العادية، التي دعم بها موقفه، وإن كان ذلك باحتراس، في مقاومة برهان الشكيين: «ليس من الصائب تماماً القول إنّ هناك ثلاثة أزمنة: الحاضر والماضي والمستقبل». لكنه يضيف كأنما في حاشية هامشية: «إنّ استعمالنا للكلمات غير دقيق على العموم، ونادراً ما يكون صائباً، وإن كان المعنى الذي نقصده مفهوماً». ولكن ليس هناك ما يمنعنا من الاستمرار في التحدث، كما نتحدث الآن، عن الحاضر والماضي والمستقبل: «لن أعترض أو أُحاجج، ولن ألوم مَن يتحدث عن هذه الألفاظ، بشرط أن يفهم ما يقوله». وهكذا تعاد صياغة اللغة اليومية، ولكن على نحو أكثر انضباطاً.

ولكي يمكّننا أوغسطين من فهم معنى هذا التصحيح، يعتمد على موازنة ثلاثية، يبدو أنّها بيّنة بذاتها: «حاضر الأشياء الماضية هو الذاكرة، وحاضر الأشياء الحاضرة هو الإدراك المباشر (ستتحوّل هذه الكلمة فيما بعد إلى الانتباه attentio التي تتطابق مطابقة فضلى مع الانتشار والتبدد distintio)، وحاضر الأشياء المستقبلية هو التوقع» (26:20). كيف نعرف ذلك؟ يرد أوغسطين باقتضاب: «إذا تحدثنا بهذه الألفاظ، فأستطيع أن أرى (video) ثلاثة أزمنة، أقرّ أنها توجد». هذه الرؤية، وهذا الإقرار يشكّلان بحقٍّ، الجوهر الظاهراتي للتحليل بأسره، لكن الإقرار (Fateor) القرين بالرؤية (video)، يحمل شهادة على نوع من الحوار تكون الرؤية خلاصته وخاتمته.

حل رائع، ولكنه جاهد أيضاً.

فلنتأمل الذاكرة. لا بدَّ أن تتوافق بعض الصور مع قوة الإحالة على الأشياء الماضية (لاحظ حرف الجر اللاتيني de)، وهي قوة غريبة حقاً. فمن ناحية، يوجد الانطباع الآن، ومن ناحية أخرى، فهو يمثل أشياء ماضية، ما زالت في ذاتها موجودة في الذاكرة. وهذه الكلمة: «ما زالت» (adhuc) هي حل للالتباس، ومصدر لغز جديد في الوقت نفسه: إذ كيف يمكن أن تكون الصور الانطباعية (vestigia)، التي هي أشياء حاضرة مسطورة في النفس،

متعلقةً بالماضي في الوقت نفسه؟ وتمثّل الصور المستقبلية صعوبة مشابهة: حيث يقال عن الصور العلامية إنها موجودة سلفاً (24:18) (jam sunt). لكنّ «سلفاً» تعني شيئين: «كل ما يوجد سلفاً، ليس بمستقبل، بل هو حاضر». وبهذا المعنى، فنحن لا نرى أشياء مستقبلية هي نفسها ما لم يوجد بعد (nomdum). غير أنّ «سلفاً» مع ذلك، تشير بالإضافة إلى الوجود الحاضر للعلامة، إلى خاصيتها الاستباقية، فالقول عن شيء إنه «يوجد سلفاً»، يعني القول إنني أعلن عن وجود علامة على شيء سيأتي، وإنني أتنبأ به، وبهذه الطريقة يقال المستقبل مقدَّماً (ante dicatur). فالصورة الاستباقية ليست أقلَّ إلغازاً من الصورة الانطباعية[15].

وما يجعل من هذا لغزاً يكمن في بنية صورة، تمثّل أحياناً انطباعاً عن الماضي، وأحياناً علامة على المستقبل. ويبدو أن أوغسطين يرى هذه البنية خالصة ومجردة كما تقدم نفسها.

والأمر الأكثر إلغازاً هو اللغة شبه المكانية، التي يصاغ بها السؤال والجواب عنه: «إذا كان المستقبل والماضي يوجدان، فأنا أريد أن أعرف أين هما» (18:23).

ويأتي الردّ على هذا السؤال: «توجد بعض الأزمنة المختلفة في العقل، لا في أيّ مكان آخر يمكن لي أن أراه» (20:26). هل لأنّ السؤال طُرح بألفاظ «مكانية» (أين هي الأشياء الماضية والمستقبلية؟)، نحصل على إجابة بألفاظ «مكانية» (في النفس، في الذاكرة)؟ أفليست اللغة شبه المكانية عن الصورة الانطباعية والصور العلامية، المنطبعة في النفس، هي ما يستدعي التساؤل عن موضع الأشياء المستقبلية والماضية[16]؟ هذا ما لا نستطيع أن نورده في هذه المرحلة من بحثنا.

وحلّ التباس وجود الزمان ولا وجوده، عبر فكرة الحاضر ثلاثي الأطراف، يستمرّ هشّاً، ما دام لغز قياس الزمن لم يُحَلَّ بعد. ولم يتلقَّ بَعْدُ الحاضر ثلاثيُّ الأطراف الختم المحدد لانتشار النفس distentio animi حتى

الآن، كما لم نتعرف في هذا الثالوث نفسه على الانزلاق الذي يسمح للروح نفسها أن تتوافق مع امتداد من نوع آخر غير الذي أُنكر في الحاضر الشبيه بالنقطة. وتظلّ اللغة شبه المكانية، من ناحيتها، في حالة تعليق وإرجاء، ما دام هذا الامتداد في النفس البشرية، الذي هو أساس قياس الزمن، لم يتجرد عن الأساس الكوني. فانضواء الزمن في النفس لا يكتسب معناه الكامل ما لم تتمّ إضاءة كلّ القضايا التي يمكن أن تضع الزمن في دائرة الحركة الفيزياوية عبر نقاش مستفيض. وبهذا المعنى، فإنّ عبارة «أراه، وأقرّ به» في (20:26) لا تتأسس تأسيساً ثابتاً ما دامت فكرة انتشار النفس وتمددها لم تتشكل بعد.

قياس الزمن

عندما يحلّ أوغسطين لغز قياس الزمن، يصل إلى هذا التحديد الأخير لسمات الزمن الإنساني (31:21).

يتم التصدي لسؤال القياس، حيث تركناه في الفقرة (16:21): «لقد قلتُ تواً إننا نقيس الزمن وهو يتقضى (praetereuntia) (27:21)». والآن ها هو التأكيد الذي يتكرر بقوة («إنني لأعرفه، لأننا نقيس الزمن فعلاً. ونحن لا نقيس شيئاً لا يوجد»)، يتحوّل مباشرة إلى التباس. فما يتقضى، في الواقع، هو الحاضر. لكننا أقررنا بأنّ الحاضر ليس له امتداد. ويجدر بنا أن نحلّل تحليلاً مفصلاً هذه المحاججة التي تعيدنا مرة أخرى إلى الشكيين. فهي تُهمل في الدرجة الأولى الفرق بين الانقضاء والحضور، بمعنى أن يكون الحاضر «آناً» غير قابل للانقسام (أو «نقطة» كما سيرد لاحقاً). ففي جدل الحاضر ثلاثي الأطراف فقط، متأوَّلاً على أنه انتشار distention، يمكن إنقاذ توكيد يضلُّ سبيله في متاهة الالتباس. لكنّ الأمر الأكثر أهمية، هو أن المحاججة العكسية تنهض على وجه التحديد بمصادر الخيال شبه المكاني الذي يتم فيه أخذ الزمان على أنه حاضر ذو ثلاثة أطراف. فالانقضاء، بالنتيجة، هو الوجود في طور الانتقال. لذلك يكون من المشروع أن نتساءل: «من أين

يأتي (unde)، ويتقضى من خلال ماذا (qua)، وإلى أين يذهب (quo)؟». وكما نرى، فمصطلح الانقضاء (transire) هو الذي يلزمنا بالسكنى على هذا النحو في شبه ـ المكانية. والحال أننا إذا تابعنا نزوع هذا التعبير المجازي، فلا بدّ لنا أن نقول إن الانقضاء يأتي من (ex) المستقبل، ويتقضى من خلال (per) الحاضر، ويتجه إلى (in) الماضي. وهكذا يؤكد هذا الانتقال أن قياس الزمن يتم بالنسبة إلى فترة ما قابلة للقياس (in aliquo spatio)، وأن جميع العلاقات بين الفواصل أو الزمن لها علاقة بـ «فترة معينة» (spatia temporum). ويبدو أنّ هذا يفضي إلى مأزق كلي: وهو أنّ الزمان ليس بممتد في المكان، و«لا نستطيع أن نقيس ما ليس له ديمومة».

عند هذه النقطة يتوقف أوغسطين كما توقف عند اللحظات الحاسمة السابقة. وهنا أيضاً ينطق لأول مرة بكلمة (حيرة) أو (لغز): «إنّ عقلي ليلتهب لحلِّ هذا اللغز العصيّ» (28 : 22). حقاً إن أفكارنا اليومية عويصة، كما عرفنا ذلك في مطلع هذا البحث، ولكنْ مرة أخرى، وعلى خلاف الشكيين، هناك إقرار بوجود لغز تصحبه رغبة وقّادة، هي عند أوغسطين شكل من أشكال الحب: «هبني ما أُحبّ، لأنّ من عطاياك أن تجعلني أُحبه»[17]. هنا يتضح الجانب التسبيحي في البحث، مبيّناً كم يدين التدقيق في الزمن إلى حصره في إطار التأمل في الكلمة الأبدية. وسنعود إلى هذا لاحقاً. ولكن دعونا نكتفِ الآن بالتشديد على الثقة العصماء التي يهبها أوغسطين للغة اليومية: «كم يستغرق منه القيام بذلك؟ منذ كم وهي موجودة..! نحن نستعمل هذه الكلمات ونسمع الآخرين يستعملونها. وهم يفهمون ما نعني، ونحن نفهمهم» (28 : 22). لهذا السبب، سأقول هناك لغز، لا جهل. ولحلّ هذا اللغز، لا بدّ من رفض الحلّ الكوني، حتى ينصرف التحقيق في داخل النفس وحدها، وبالتالي ينهض على أساس البنية المتعددة للحاضر ثلاثيّ الأطراف، أي إلى أساس الامتداد والقياس. وهذا النقاش حول علاقة الزمن بحركة الأجرام السماوية، وبالحركة على العموم، لا يشكّل استطراداً ولا انعطافاً.

ويصعب القول إن رؤية أوغسطين هنا مستقلة عن الجدال الذي يمتدّ تاريخه الطويل من «طيماوس» أفلاطون، و«طبيعيات» أرسطو، حتى «تساعية» أفلوطين الثالثة. حيث يتكبّد انتشار النفس distentio animi آلاماً عظيمة، ويهزم في سياق المحاججة، وعند نهايتها الموغلة في العقلانية، التي تنطوي على البلاغة اللاذعة للبرهان بالخُلف (reductio ad absurdum).

الحُجة الأولى: إذا كانت حركة الأجرام السماوية هي الزمن، فلم لا يصحّ هذا على حركة جميع الأجسام الأخرى أيضاً؟ (29:23). تستبق هذه الحجة الأطروحة القائلة بأن حركة النجوم قد تختلف، فتشتد أو تبطئ، وهذا شيء مستحيل عند أرسطو. وهكذا يتم إرجاع النجوم إلى مستوى الأشياء الأخرى في الحركة، سواء أكانت هذه الأشياء دولاب الخزاف، أو سيل المقاطع الصوتية التي يطلقها الصوت البشري.

الحجة الثانية: إذا توقفت أنوار السماء عن الحركة، واستمرّ دولاب الخزّاف بالدوران، فلا بدّ في هذه الحالة من أن يقاس الزمن بشيء آخر غير الحركة. ومرة أخرى، تفترض هذه الحجة أن قضية ثبات الحركات السماوية قد ثلمتْ. ويمكن التنويع على هذه الحجة، بأنّ الحديث عن حركة دولاب الخزاف، يستغرق هو نفسه زمناً، زمناً لا يُقاس بحركة النجوم التي يُفتَرض أنها تغيرت أو توقفت تماماً.

الحجة الثالثة: ينطوي تحت المسلمات السابقة اعتقاد أشاعه الكتاب المقدس، وهو أنّ النجوم ليست سوى أنوار يُقصد بها الإشارة إلى الزمن. فإذا قلنا بذلك، فإننا نكون قد جرّدنا النجوم من هذا المقصد، فلا تعود تشكل الزمن بحركتها.

الحجة الرابعة: إذا سأل أحد: ما الذي يشكّل القياس، وأجبناه بأنه «اليوم»، فإننا نفكّر تلقائياً بأن الساعات الأربع والعشرين من اليوم تقاس بحركة الشمس من خلال دورة كاملة. لكنْ لو استدارت الشمس أسرع، وأكملت دورتها في ساعة واحدة، فلن يُقاس «اليوم» بحركة الشمس

(23:30). ويؤكد مايرنغ كيف ينتقل أوغسطين، من خلال افتراض سرعة متحوّلة تُنسب للشمس، وينأى عن جميع أسلافه. إذْ لم يستخدم أرسطو، ولا أفلوطين، برغم أنهما يميزان أيضاً بين الزمن والحركة، مثل هذه الحجة قطّ. ففي رأي أوغسطين ما دام الله سيد الخليقة، فإنه يستطيع أن يغيّر سرعة النجوم، تماماً مثلما يغيّر الخزاف سرعة دوران دولابه، أو مثلما يغيّر المتكلم سرعة مقاطعه الصوتية (ويتبع إيقاف يوشع الشمس هذه الخطوط نفسها، ما دام افتراض تسريع حركتها مستقلاً عن اللجوء للاحتجاج بالمعجزة). فلا يتجرأ أحد سوى أوغسطين على القول بأنّ في وسع المرء أن يتحدث عن وحدة قياس الزمن، كاليوم والساعة، دون العودة إلى مرجع فلكي. وسوف تكون فكرة انتشار النفس distentio animi على وجه التحديد، هي البديل عن هذا الأساس الفلكي لوحدة قياس الزمن[18].

وإنه لأمر جوهري حقاً أن نلاحظ أنّ أوغسطين يقدّم فكرة الانتشار distentio، للمرة الأولى عند نهاية المحاججة التي تفصل تماماً فكرة «اليوم» عن فكرة الحركة السماوية، وهو يقوم بذلك دون أية استفاضة أخرى: «لذلك أرى الزمن امتداداً (أي تمدداً وانتشاراً distentio) من نوعٍ ما. لكن هل أرى ذلك حقاً، أم أبدو وكأنني أراه؟ ستوضّح ذلك لي، يا نوري وحقّي» (23:30).

لماذا هذا التحفظ، وهو على وشك إحداث قطيعة؟ في الحقيقة إننا لم ننتهِ بعد من الكونيات، برغم الحجج السابقة. لقد نبذنا فقط القضية المتطرفة التي تقول: «إنّ الزمن تشكله حركة جسم مادي» (31:24). غير أن أرسطو أيضاً فنّدها بتأكيده أنّ الزمن هو شيء متحرك، وإن لم يكن ذاته حركة، أي إنّ الزمن هو قياس الحركة بقدر ما يمكن قياس الحركة. فهل يستطيع الزمن أن يكون قياساً للحركة، دون أن يكون هو ذاته حركة؟ ولكي يوجد الزمن، ألا يكفي أن تكون الحركة قابلة للقياس بالقوة؟ يبدو في الوهلة الأولى أنّ أوغسطين يمنح أرسطو هذا الامتياز الأساسي حين يكتب قائلاً: «من

الواضح، إذن، أنّ حركة جسم ما ليست هي نفسها ما نقيس به ديمومة حركته. فإذا كان الأمر كذلك، فلا بدّ أن يتضح أيّ الأمرين يحسن أن يسمّى بالزمن»[19]. لكن إذا ظهر أنّ أوغسطين يسلّم بأنّ الزمن هو قياس الحركة، وليس الحركة نفسها، فليس ذلك لأنه يفكر بالحركة المطردة للأجرام السماوية، مثلما كانت الحالة عند أرسطو، بل بقياس حركة النفس الإنسانية. وفي حقيقة الأمر، إننا إذا أقررنا أن الزمن يقاس بوساطة المقارنة بين زمن أطول وزمن أقصر، إذن فنحن بحاجة إلى طرف مقارنة ثابت. ولا يمكن أن يكون هذا الطرف الثابت هو حركة النجوم الدائرية، ما دمنا قد اعترفنا بأنّ تلك الحركة تتغير. إذ يمكن للحركة أن تتوقف، لكن ليس الزمن. ألسنا إذن نقيس السكون، كما نقيس الحركة؟

ألا يفضي هذا التردد، الذي لن نفهم سببه، بعد هذه المحاججة المظفرة ضدّ المطابقة بين الزمان والحركة، بأُوغسطين إلى أن يعود مرة أخرى إلى اعتراف بجهله العميق: «أعرف أن خطابي عن الزمان موجود في الزمان، ولذلك أعرف أن الزمان يوجد، وأنه يقاس. لكنني لا أعرف ما هو الزمان، ولا كيف يقاس. إنني في حالة يرثى لها، لأنني لا أعرف ما لا أعرفه» (32 : 25).

لكنه سرعان ما يعود في الصفحة التالية إلى إطلاق الصيغة الخادعة الآتية: «إذن (inde)، يبدو لي أنّ الزمان هو مجرد انتشار وتمدد distentio، وإن لم أعرف انتشار ماذا، ولعلّي أتساءل عمّا إذا كان انتشار العقل نفسه وتمدده» (33 : 26). لماذا تجيء هذه الـ «إذن» . ونتيجة لأيّ شيء؟ ولماذا هذا الأسلوب الملتوي «لعلي أتساءل عمّا إذا كان...» في تأكيد القضية؟ مرة أخرى، إذا كان هناك من جوهر ظاهراتي لهذا التأكيد، فلا يمكن فصله عن البرهان بالخُلف reductio ad absurdum الذي أقصى الافتراض الآخر: ما دمتُ أقيس حركة جسم ما بالزمن لا بشيء سواه، أي ما دام يمكن قياس زمن طويل بزمن قصير، وما دامت الحركة الفيزياوية لا تقدم وحدة قياس

للمقارنة، وقد افترضنا تغيّر حركة النجوم، فيبقى إذن أن امتداد الزمن هو تمدد الروح وانتشارها. وبالطبع، لقد قال أفلوطين ذلك قبل أوغسطين، لكنه كان يفكر بروح العالم، أو بالنفس الكلية، لا بالنفس الإنسانية[20]. وهذا هو السبب في أنّ كل شيء قد تمّت تسويته، وكلّ شيء ترك في الفضاء المفتوح، بمجرد أن أطلقت هذه العبارة المفتاحية: انتشار النفس distentio animi. وما دمنا لم نقرن انتشار النفس وتمددها بجدل الحاضر ثلاثي الأطراف، فإننا لم نفهم أنفسنا بعد.

يتوجه الجزء الأخير من الكتاب الحادي عشر بأسره (33: 26 ـ 37: 28) لتأسيس هذه الرابطة بين الموضوعتين الأساسيتين للبحث: بين الحاضر ثلاثي الأطراف، الذي حلّ اللغز الأول، أي لغز الكينونة التي تفتقر إلى الكينونة، وقضية انتشار النفس، التي تأتي لتحلّ اللغز الثاني، لغز امتداد شيء ليس له امتداد. ما يبقى، إذن ، هو إدراك الحاضر ثلاثي الأطراف بوصفه انتشاراً، وإدراك الانتشار بوصفه انتشار الحاضر ثلاثي الأطراف. تلك هي ضربة العبقرية في الكتاب الحادي عشر من «اعترافات» أوغسطين، التي سيتابع أثرها كلّ من هوسرل وهيدغر وميرلوبونتي.

القصد والانتشار

لكي يخطو أوغسطين خطوته الأخيرة، فإنه يعود إلى تأكيد سابق (16: 21 و27: 21)، لم يكن قد بقي معلّقاً وحسب، بل بدا وكأنّ هجمات الشكيين قد أطاحت به، ألا وهو أننا نقيس الزمن عند انقضائه، لا المستقبل الذي لم يوجد بعد، ولا الماضي الذي لم يعد موجوداً، ولا الحاضر الذي ليس له امتداد، بل «انقضاء الزمن». وفي هذا الانقضاء نفسه، في هذا الانتقال، يجب البحث عن تعدد الحاضر وتلاشيه معاً.

إن وظيفة الأمثلة الثلاثة المحتفى بها عن صوت يتردد صداه، وصوتٍ تردد صداه، وصوتين يترددان الواحد تلو الآخر، إنما تهدف إلى جعل هذا

التلاشي يبدو وكأنه تلاشي الحاضر ثلاثي الأطراف.

تحتاج هذه الأمثلة إلى مزيد من الانتباه، لأنّ التنوع من أحدها إلى الآخر بالغ الدقة واللطافة.

المثال الأول (27:34): تأمل صوتاً يبدأ بالتردد، وصوتاً يستمرّ بالتردد، وصوتاً يكفّ عن التردد. كيف نتحدث عنه؟ لكي نفهم هذا المرور، من المهم أن نلاحظ أنه مكتوبٌ برمته في الزمن الماضي. فنحن لا نتحدث عن تردد صوت ما، إلا بعد أن يتوقف عن التردد. وفي هذه الحالة يتمّ الحديث عمّا «ليس بعد» (nondum) المستقبلي بصيغة الماضي (future erat). وهكذا يتمّ الكلام عن اللحظة التي يتردد بها، وبالتالي عن حاضرها، بعد اختفائه، أي لا يمكن قياسها إلا بعد أن تكون قد تواصلت: «ولكن حتى حينئذٍ (sed et tunc)، لم تكن ساكنة (non stabat)، بل كانت تعبر (ibat) وتتحرك باستمرار (praeteribat)». وهكذا فنحن نتحدث عن انقضاء الحاضر نفسه من خلال الزمن الماضي. وبدلاً من الاحتماء بإجابة مريحة لحلّ اللغز، يبدو أنّ المثال الأول يعمّقه. ولكنّ الاتجاه نحو البحث عن الحل يكمن، كما هي العادة دائماً، في اللغز نفسه، تماماً مثلما يكمن اللغز في الحلّ. وإحدى مزايا المثال أنه يمكننا من التوجه في هذا الاتجاه: «حقاً، إنه ليحصل على امتداد في الزمن، وهو ينتقل من حال إلى حال، وبهذا الامتداد يمكن قياسه، لكن ليس في الزمن الحاضر، لأن الحاضر ليس له امتداد». إذن، يجب البحث عن المفتاح فيما يتقضى، طالما أنه يتميز عن الحاضر الشبيه بالنقطة[21].

يستثمر المثال الثاني هذا الاختراق، ولكنه يستثمره بالتنويع على الفرضية (27:34). سوف يتم الحديث عن مرور الزمن، لا في الماضي، بل في الزمن الحاضر. فها هنا صوت آخر يتردد. دعونا نفترض أنه ما زال (adhuc) يتردّد: «إذا كان علينا أن نقيسه، فيجب أن نقيسه، وهو مستمر». ها نحن إذن نتحدث عن توقفه في زمن المستقبل التام، وكأننا نتحدث عن

مستقبل ماضٍ: «إذْ ما أن يتوقف الصوت عن التردد، حتى كان سيصير شيئاً من الماضي، وإذا كان لم يعد موجوداً، فلا يمكن قياسه». إذن يُطرح سؤال «كم من الوقت» (quanta sit) في صيغة الحاضر. أين هي الصعوبة، إذن؟ إنها تنتج عن استحالة قياس المرور والانقضاء، وهو ما زال (adhuc) مستمراً. إذ من الضروري لشيء ما حين يتوقف أن تكون له بداية ونهاية، وبالتالي أن يكون هناك فاصل يمكن قياسه.

لكن لو كنّا نقيس فقط ما توقف عن الوجود، فإننا نهوي مرة أخرى إلى الالتباس السابق. وسنكون قد عمقنا هذا الالتباس أكثر، إذا عجزنا عن قياس الزمن الذي يمرّ، لا حين توقفه، ولا أثناء تواصله. وإذا وضعنا هذه الحجة جانباً، فإن فكرة الزمن الذي يتقضى نفسها تبدو تراجعاً نحو الظلال نفسها، كما تفعل أفكار المستقبل والماضي والحاضر الشبيه بالنقطة: «لذلك نحن لا نقيس المستقبل ولا الماضي ولا الحاضر ولا الزمن الذي يتقضى»(22).

من أين إذن نطمئن أننا نقيس الزمن (الاحتجاج: «نحن، مع ذلك، نقيس الزمن» يظهر مرتين في هذا المقطع المثير)، إذا كنّا لا نعرف كيف؟ وهل هناك طريقة لقياس الزمن الذي يتقضى عند توقفه، وحين يستمر معاً؟ إلى هذا الاتجاه يوجه المثال الثالث خطى البحث حقاً.

المثال الثالث (27:35)، ويدور حول إلقاء قصيدة عن ظهر قلب، ولكي نكون دقيقين فهي قصيدة «الله خالق كل شيء» (Deus creator omnium) المأخوذة من ترتيلة القديس أمبروز، يقدم تعقيداً أكبر من مثال الصوت المتواصل، وهو تحديداً تعاقب أربعة مقاطع طويلة وأربعة مقاطع قصيرة في داخل تعبير واحد، هو بيت شعري (versus). وتعقيد هذا المثال يتطلب إعادة تقديم الذاكرة والاسترجاع اللذين حذفهما تحليل المثال السابق. هكذا يتم الربط في المثال الثالث وحده بين سؤال القياس وسؤال الحاضر ثلاثي الأبعاد. فتعاقب أربعة مقاطع قصيرة وأربعة مقاطع طويلة يقدم في

الحقيقة عنصر مقارنة يلجأ مباشرة إلى الحواس: «أستطيع أن أقول ذلك، لأنني بنطق هذه المقاطع، أجدها جوهر الأمر بقدر ما أستطيع الاعتماد على الدليل الجلي في سمعي[23] (quantum sensitur sensu manifesto)». لكنّ أوغسطين يقدم الإحساس فقط، لكي يشحذ الالتباس، وينتقل إلى الحل، لا لكي يموّه عليه بعباءة الحدس. فلو كان القصير والطويل لا يتحققان إلا عند المقارنة بينهما، فلن نكون قادرين على تركيبهما، كما نركب نبضتين على نبضة. يجب أن نكون قادرين على استبقاء (tenere) القصير، وأن نطابقه مع الطويل. لكنّ ما نستبقيه شيء كان قد توقف؟ وسيبقى الالتباس قائماً بمجمله، إذا تحدثنا عن المقاطع نفسها، كما تحدثنا من قبل عن الصوت نفسه، أي بوصفها موجودات ماضية ومستقبلية. وينحلّ الالتباس لو تحدثنا، لا عن المقاطع التي لم تعد توجد، ولا التي لم توجد بعد، بل عن انطباعاتها في الذاكرة، وعلاماتها في التوقع: «لذلك لا يمكن أن تكون المقاطع هي نفسها (ipsas) ما أقيسه، طالما أنها لم تعد توجد. ولا بدّ أنني أقيس شيئاً ما يظلّ ثابتاً (in-fixum manet) في ذاكرتي».

ها نحن نجد مرة أخرى حاضر الماضي، الموروث من التحليل الذي انتهى به اللغز الأول، ومع هذا التعبير نجد مصاعب الصورة الانطباعية، أو الأثر (vestigium) جميعاً. لكنّ الفائدة التي اجتنيناها، مع ذلك، هائلة. ونحن نعرف أنّ قياس الزمن لا يدين بشيء إلى الحركة الخارجية. فضلاً عن ذلك، فقد وجدنا في داخل العقل نفسه العنصر الثابت الذي يسمح لنا أن نقارن بين مدد طويلة من الزمن، ومدد قصيرة من الزمن. ومع الصورة الانطباعية لم يعد الفعل «يتقضى» (transpire) هو المهم. بل الفعل «يبقى» (manet). وبهذا المعنى ينحلّ اللغزان معاً: لغز الوجود واللاوجود، ولغز قياس ما ليس له امتداد. فمن ناحية لقد عدنا إلى أنفسنا: «في داخل عقلي، إذن، أقيس الأشياء» (27:36). كيف ذلك؟ بقدر ما يبقى الانطباع، بعد انقضاء الأشياء ومرورها، قائماً في العقل من أثر الأشياء التي تتقضى: «فكل ما يحدث يترك

فيه انطباعاً، وهذا الانطباع يبقى، بعد أن يكفَّ الشيء نفسه عن الوجود. فما أقيسه هو الانطباع، ما دام حاضراً، لا الشيء نفسه الذي يُحدِث الانطباع، وهو يتقضى ويعبر».

يجب ألا نظنّ أنّ اللجوء إلى الانطباع يُنهي البحث(24). إذْ لم تسدد فكرة انتشار النفس distentio ما عليها من ديون، ما دامت سلبية الانطباع لم توضعْ في مقابل فاعلية العقل الممتدة في الاتجاهات المعاكسة، بين التوقع والذاكرة والانتباه **ولا يمكن أن يُنْشَر ويُمدَّ إلا عقل ممتد في اتجاهات مختلفة كهذه.**

ويدعونا الجانب الفعال من العملية أن ننظر مجدداً في المثال السابق عن الإنشاد، ولكن في حركيته هذه المرة. فالتأليف يعني أصلاً الثقة بالذاكرة، يعني البدء، يعني الاستمرار، وهذه كلّها عمليات فعالية تعتمد على سلبية الصور العلامية والصور الانطباعية. لكننا قد نخطئ في تقدير دور هذه الصور، إذا أخفقنا في التأكيد على أنّ الإنشاد فعل ينتقل من توقع يلتفت في البداية إلى القصيدة بأسرها، ثمّ يتحول نحو ما يبقى من القصيدة، حتى (donec) تكتمل العملية. وفي هذا الوصف الجديد لفعل الإنشاد يغيّر الحاضر معناه. فهو لم يعد نقطة، ولا حتى نقطة عبور وانقضاء، بل هو قصد حاضر (praesens intention) (36:27). فإذا استحقّ الانتباه أن يُدعى بهذه الطريقة قصداً، فذلك بقدر ما يصير المرور من خلال الحاضر مروراً فعّالاً. فليس الحاضر معبراً وحسب، بل هو «عقل الإنسان اليقظ، الذي هو حاضر، حين يحيل المستقبل إلى الماضي، فيزداد الماضي اتساقاً كلّما تقلص المستقبل، حتى يتم امتصاص المستقبل امتصاصاً كاملاً، ويصير كلّه ماضياً» (27:36). وبالطبع لم تُلْغَ الصورة شبه المكانية للحركة من المستقبل إلى الماضي من خلال الحاضر. وليس من شك في أنّ تسويغها النهائيّ يكمن في السلبية التي تصحب العملية بأسرها. لكننا لم يعد يضلّلنا تمثيل مكانين، يمتلئ أحدهما كلّما فرغ الآخر، ما دمنا قد نسبنا سمة حركية لهذا التمثيل، وميّزنا بين

تداخل الفعل والانفعال الذي يتخفى فيه. إذ لا يمكن في واقع الأمر، أن يكون هناك مستقبل يتقلص، ولا ماض يتسع، دون وجود «العقل الذي ينظم هذه العملية» (37 : 28). هناك ثلاث وقائع فعلية actions تصحب ظلّ السلبية، وتعبّر عنها الآن ثلاثة أفعال لغوية verbs. فالعقل «يؤدي ثلاث وظائف، هي وظائف التوقع (expectat)، والانتباه (adtendit)، وهذا الفعل يذكرنا بالقصد الحاضر (intention praesens)، والذاكرة (meminit)». والنتيجة هي أنّ «المستقبل الذي يتوقّع، يمرّ من خلال الحاضر (transeat)، الذي ينتبه له، نحو الماضي، الذي يتذكره». فالإحالة تعني أيضاً المرور من خلال. وتواصل المفردات هنا تذبذبها بين الفاعلية والسلبية. يتوقع العقل ويتذكر، لكنّ التوقع والذاكرة هما «في» النفس بوصفهما صوراً انطباعية وصوراً علامية. وتظهر المقابلة في الحاضر. فالحاضر، من جهة، بمقدار ما يتقضى، يتقلص إلى نقطة. وهذه هي الصورة القصوى لافتقار الحاضر إلى الامتداد. ولكنه بمقدار ما يحيل يمرّ عبر الانتباه، الذي ينبغي عليه المرور به، ليصل إلى الحالة القصوى التي ليس بعدها من مزيد. وإذن يصحّ القول إن «انتباه العقل يتواصل».

لا بدّ من تمييز هذا التفاعل بين الفعل والانفعال في التعبير المعقد: «تطلع طويل للمستقبل» الذي يجعله أوغسطين بديلاً للفكرة العبثية عن «مستقبل طويل». ويصحّ الشيء نفسه على التعبير: «تذكر طويل للماضي» الذي يحلّ محل فكرة «ماضٍ طويل». ففي النفس وحدها، يمتلك التوقع والذاكرة، بوصفهما انطباعين، الامتداد. غير أنّ الانطباع لا يكون في النفس إلا حين «يفعل» العقل، أي حين يتوقع وينتبه ويتذكر.

إذن، أين يكمن الانتشار؟ يكمن في المقابلة بين التوترات الثلاثة. فإذا كانت الفقرات (26 : 33 ـ 30 : 40) تشكّل الكنز في الكتاب الحادي عشر، فإن الفقرة (38 : 28)، دون سواها، هي جوهرة التاج في هذا الكنز. ومثال الأنشودة، الذي ينطوي على كون الصوت يستمرّ ويتوقف، وعلى المقطعين

الطويل والقصير، هو هنا أكثر من مجرد تطبيق ملموس. فهو يؤشر النقطة التي تقترن فيها نظرية الانتشار بنظرية الحاضر ثلاثي الأطراف. ونظرية الحاضر ثلاثي الأطراف، التي تعاد صياغتها من خلال فكرة القصد ثلاثي الأطراف، تجعل الانتشار distentio ينبعث من القصد intention الذي يتشظى إرباً إرباً. ولا بدّ لنا من اقتباس القطعة برمتها:

> «لنفترض أنني أُريد إنشاد مزمور أعرفه. قبل أن أبدأ، تنشغل ملكة توقعي به كله. لكني ما أن أكون قد بدأت، حتى يكون جزء من المزمور قد أُزيح من منطقة التوقع وأُحيل إلى الماضي، الذي صار يشغل ذاكرتي الآن، وحتى ينقسم مجال الفعل الذي أقوم بتأديته بين ملكتين: الذاكرة والتوقع، تلتفت إحداهما إلى الجزء الذي فرغتُ لتوي من إنشاده، وتتطلع ثانيتهما إلى الجزء الذي لم أنشده بعد. غير أن ملكة الانتباه لديّ حاضرة كلّ هذا الوقت، ومن خلالها يمرُّ ما كان مستقبلاً في عملية صيرورته ماضياً. وحين تستمر العملية (agitur et agitur) تنتشر منطقة الذاكرة في الانسجام، وتتقلص منطقة التوقع، حتى يتم امتصاص توقعي برمته. ويحدث هذا حين أكون قد فرغت من إنشادي، وانتقل كله إلى نطاق الذاكرة» (38 : 28).

موضوعة هذه الفقرة كلها هو جدل التوقع والذاكرة والانتباه، حيث لم يعد يُنظَر إلى أيّ منهم منعزلاً عن البقية، بل يتفاعل كل منهم مع الآخر، وهكذا لم تعد القضية مسألة صور انطباعية أو صور استباقية، بل قضية فعل يُقصّر التوقع ويمدّ الذاكرة. وينقل لنا مصطلح الفعل (action)، والتعبير الفعلي: يستمر (agitur)، اللذان يتكرران تكراراً صريحاً، الباعث النابض الذي يغطي العملية بأسرها. ينشغل التوقع والذاكرة معاً، فينصرف التوقع إلى كامل القصيدة قبل بداية الأنشودة، وتنصرف الذاكرة إلى الجزء الذي تقضى تواً من الأنشودة، أمّا الانتباه فيكمن انشغاله، بالتمام والكمال، في «النقلة» الفعالة لما كان مستقبلاً باتجاه ما سيصير ماضياً. وهذا الفعل المؤلف من

التوقع والذاكرة والانتباه هو وحده الذي «يستمرّ». فليس الانتشار، إذن، سوى التحوّل في تفاوت جهات الفعل الثلاث: «ينقسم مجال الفعل الذي أقوم بتأديته بين ملكتين: الذاكرة والتوقع، تلتفت إحداهما إلى الجزء الذي فرغتُ لتوي من إنشاده، وتتطلع الثانية إلى الجزء الذي لم أنشده بعد».

هل يرتبط الانتشار distintio، أيّ نحوٍ من الارتباط، بسلبية الانطباع؟ قد يبدو الأمر كذلك، إذا قيس هذا النص الجميل، الذي يبدو أن الانفعال اختفى عنه، بالمخطط التحليلي الأول لفعل الإنشاد (36:27). يبدو الانطباع هناك وكأنه ما زال يُفهم على أنه الوجه الآخر السلبي لـ «توتر» الفعل نفسه، أي الإنشاد، حتى حين يكون صامتاً، فيتبقى شيء ما، ما دمنا نستطيع أن نستظهر القصائد والأشعار والكلمات من أي نوع في عقولنا. «فالحاضر فعلاً هو عقل الإنسان اليقظ، وهو الذي يحيل المستقبل إلى ماض» (36:27).

وهكذا، إذا قارنا سلبية التأثير بسلبية انتشار النفس، وأعتقد أننا نستطيع ذلك، فلا بدّ أن نقول إنّ المقاصد الزمانية الثلاثة منفصل بعضها عن بعض، بحيث تجد الفاعلية القصدية نظيرها في السلبية التي تتولد عن هذه الفاعلية نفسها، وسنسميها بسبب افتقارنا إلى اسم أفضل، بالصورة الانطباعية أو الصورة العلامية. فليست هذه الأفعال الثلاثة هي التي لا تتطابق وحسب، بل أيضاً الفاعلية والسلبية، التي تعارض إحداهما الأخرى، حتى لا تقول شيئاً عن التنافر بين السلبيتين، أي كون إحداهما ترتبط بالتوقع، والثانية بالذاكرة. ولذلك كلّما زاد العقل في جعل نفسه قصداً (intentio)، زادت معاناته من الانتشار (distentio).

هل تمّ حلُّ التباس (aporia) الزمن الطويل والزمن القصير؟ نعم، إذا قبلنا: (1) أن ما نقيسه ليس الأشياء المستقبلية ولا الأشياء الماضية، بل التوقع والتذكر لهما، (2) أن هذه التأثرات والانفعالات تقدم مكانية قابلة للقياس من نوع فريد، (3) أنّ هذه التأثرات تشبه الوجه الآخر من فاعلية العقل الذي يستمرّ، (4)، وأخيراً، أنّ هذا الفعل نفسه ثلاثي الأطراف،

وبالتالي فهو ينتشر ويمتدّ حيثما وأينما يتمّ الانشغال به بتوتر.

لكنّ كل مراحل هذا الحل، إذا توخينا الدقة، تستمر لغزاً.

1. كيف نستطيع قياس التوقع والذاكرة دون الاستناد إلى «نقاط الإحالة» التي تميّز المكان الذي قطعه الجسم المتحرك، وبالتالي، دون أن نأخذ بالاعتبار التغير الفيزياوي الذي يولد مسار الجسم المتحرك في المكان؟

2. أيّ نمط مستقل من المدخل لدينا هنا إلى تمدد الانطباع، بحيث صار يعتبر خالصاً «في» العقل؟

3. هل لدينا أية وسيلة أخرى للتعبير عن الارتباط بين التأثر (affectio) والقصد (intentio)، خارج التحريك التطوري لاستعارة الأمكنة التي يقطعها التوقع والانتباه والذاكرة؟ من هذه الناحية تبدو استعارة نقلة الأحداث والأفعال عبر الحاضر أمراً لا يمكن تخطيه. وهي استعارة جيدة، واستعارة حية[25]، حيث إنها تمسك معاً بفكرتي «الانقضاء» passing away، بمعنى التوقف، و«الانسراب» passing through، بمعنى الإحالة. وما من مفهوم، فيما يبدو، «يتخطى» (aufhebt) هذه الاستعارة الحية.

4. تشكّل القضية الأخيرة، إذا جازت لنا تسميتها قضية، أكثر الألغاز استغلاقاً، وهي بأيّ ثمن يمكننا أن نقول إنّ أوغسطين يحل التباس القياس على حسابها: أي كون النفس «تنشر» نفسها، حين تشغل نفسها. هذا هو اللغز المحير.

غير أنّ حلّ التباس القياس يكون ثميناً بقدر ما يُفلح في أن يكون لغزاً بالضبط. واكتشاف أوغسطين الذي لا يُقدَّر بثمن، أنه باختزاله امتداد الزمن إلى انتشار النفس، قد قرن هذا التمدد والانتشار بالانزلاق أو الانسراب الذي لن يكفَّ أبداً عن العثور على طريقه في قلب الحاضر ثلاثيّ الأطراف. بين حاضر المستقبل، وحاضر الماضي، وحاضر الحاضر. وبهذه الطريقة يرى التنافر يظلّ ينبثق عن انسجام مقاصد التوقع والانتباه والذاكرة.

وعن لغز التأمل في الزمن هذا، يجيب الفعل الشعري في الحبك أو بناء الحبكة emplotment. لكن كتاب «فن الشعر» لأرسطو لا يحلّ هذا اللغز على المستوى التأملي، بل هو في الحقيقة لا يحلُّه على الإطلاق. بل يشغّلُه شعرياً بتوليد صورة مقلوبة عن التنافر والتوافق. وبخصوص هذا الحلّ الجديد يترك لنا أوغسطين كلمة تشجيع. إذ يتحوّل فجأة المثال الهشّ عن إنشاد الأنشودة عن ظهر قلب، مع نهاية البحث، إلى نموذج قوي للأفعال الأخرى، التي تجرِّبُ فيها النفس، من خلال انشغالها بنفسها، الانتشار: «ما يصحّ على المزمور بمجمله، يصحّ أيضاً على جميع أجزائه، وجميع مقاطعه، يصح على أيّ فعل أطول زمناً يمكن أن أنشغل به، ولا يشكّل إنشاد المزمور سوى جزء صغير منه. بل يصحّ على حياة الإنسان بأسرها، التي تشكل أفعاله كلُّها أجزاءها، يصحّ على تاريخ الإنسانية كله، الذي تشكّل حياة الإنسان جزءاً منه» (38:28). هكذا يمتدّ نطاق السرد هنا، بكل ما ينطوي عليه من إمكانات، من قصيدة بسيطة، إلى قصة حياة كاملة، ثمّ إلى تاريخ كوني. وبهذه الاستنتاجات التي تمّ اقتراحها هنا فقط، يُعنى العمل الحاضر.

المقابلة مع الأبدية

عليَّ أن أجيب عن الاعتراض الذي تمّت صياغته عند بدء هذه الدراسة. كان الاعتراض يفنّد قراءة الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات»، التي تعزل عزلاً مصطنعاً المقاطع (17:14 ـ 37:28) عن التأمل الكبير في الأبدية الذي يؤطرها. ولم آتِ إلا بإجابة جزئية عن هذا الاعتراض، حين أكدت الاستقلال الذي يمتلكه هذا الفحص بسبب مواجهاته المتكررة مع المحاججات الشكية التي كانت معنية في الجوهر بقضية الزمان. من هذه الناحية، فإن أطروحة كون الزمان «في» النفس، ويعثر «في» النفس على مبدأ قياسه، هي أطروحة كافية في ذاتها بقدر ما تجيب عن الالتباسات الكامنة في قلب فكرة الزمن. ولا تتطلب منا فكرة «انتشار النفس»، لكي نلمّ بها، سوى أن نقابلها بالقصد intentio الكامن في «فعل» العقل[26].

لكنّ شيئاً ما يضيع من المعنى الكامل لانتشار النفس (distentio animi)، الذي تحمله المقابلة مع الأبدية وحدها. لكنّ ما يضيع لا يهمّ ما سوف أسميه بالمعنى الكافي لانتشار النفس. وأعني المعنى الذي يكفي للإجابة عن التباسات اللاوجود والقياس. فما يضيع ينتمي إلى رتبة مختلفة. وأنا أميّز ثلاث طرق رئيسة يؤثر فيها التأمل في الأبدية على التفكير في الزمن.

وظيفته الأولى أن يضع التفكير بالزمن داخل أفق فكرة محدِّدة تكرهنا على التفكير بالزمن وبما ليس زمناً. ووظيفته الثانية أن يكثف تجربة الانتشار على المستوى الوجودي. ووظيفته الثالثة أن تدعو هذه التجربة إلى تجاوز نفسها بالتحرك في اتجاه الأبدية، وبالتالي أن تكشف عن تراتبية داخلية تتعارض مع افتتاننا بتمثيل الزمن الخطي.

وليس من ريب في أن تأمل أوغسطين يهتمّ اهتماماً لا يقبل الانفصام بالأبدية والزمن. إذْ يبدأ الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات» بالآية الأولى من «سفر التكوين» (في إحدى النسخ اللاتينية التي كانت معروفة في أفريقيا في الزمن الذي كتبت فيه «الاعترافات»): «في البدء خلق الله...» (in principio fecit Deus...). أضف إلى ذلك أنّ التأمل الذي يغطي الفصول الأربعة عشر الأولى من الكتاب الحادي عشر يربط على نحوٍ لا فكاك منه الثناء على ناظم المزامير بنوع من التفكر الذي هو في الجزء الأكبر منه أفلاطوني وأفلاطوني جديد[27]. ولا يترك مثل هذا التأمل أي مجال لاشتقاق الأبدية، بأيّ معنى مفهوم للكلمة، من الزمن. وما يُطرحَ، ويُعتَرف به، ويُفكرّ فيه، هو دفعة واحدة، التباين بين الأبدية والزمن. ولا يتناول عمل الفكر على الإطلاق قضية هل توجد الأبدية أو لا توجد. إن أسبقية الأبدية على الزمن ـ بمعنى أسبقية تبقى بانتظار التحديد ـ معطاة في المقابلة بين شيء ما «يوجد ولم يُخلَق»، وشيء آخر له قبل وبعد، أي إنه عرضة «للتغير والتجدد» (4:6). وتجيء هذه المقابلة على شكل صيحة انذهال: «الأرض والسماء أمام أعيننا. والحقيقة أنهما تدلان على أنهما مخلوقتان، لأنهما عرضة للتغير والتجدد». ويؤكد

أوغسطين: «ونحن نعرف ذلك»[28]. ما أن يقول لنا ذلك حتى نرى أن عمل الفكر ينتج من المصاعب التي تتولد من هذا الاعتراف بالأبدية: «دعني أُنصت لأفهم معنى هذه الكلمات: في البدء خلقتَ السماوات والأرض» (5:3). (تكررت هذه المسألة في بداية 7:5). بهذا المعنى تشبه الأبدية الزمن شبهاً تاماً. ليست هناك أية مشكلة في كونها توجد، لكن ما يحيّرنا هو كيف توجد، وكيف تتصرّف. ومن هذه الحيرة تنبعث الوظيفة الأولى لتوكيد الأبدية في علاقتها بالزمن: وظيفة الفكرة المحدّدة.

تنتج هذه الوظيفة عن ربط الاعتراف بالتساؤل طوال الفصول الأربعة عشر الأولى من الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات». فبالإضافة إلى السؤال الأوّل: «لكن بأية كيفية خلقتَ السماء والأرض؟» (5:7)، يأتي الجواب، وبروح الثناء نفسها: «بكلمتك وحدها خلقتهما». ومن هذا الجواب يُثار سؤال جديد: «لكن كيف تكلمتَ؟» (6:8). ويكون الجواب، وبالاطمئنان نفسه، بأبدية الكلمة Verbum». في كلمتك يقال كلّ شيء (omnia) في وقت واحد ومرة واحدة (simul)، لكن في الأبد والسرمد (sempiterne). ولو لم يكن الأمر كذلك، لكانت كلمتك عرضة للزمان والتغير، ولما كانت أبدية حقاً، وخالدة حقاً» (7:9). ثمّ يعترف: «إني لأعرف ذلك، يا ربّاه، وأحمدك على هذه المعرفة» (7:9).

دعونا إذن نتفحص أبدية الكلمة هذه. حيث يتم الخوض في مقابلة مزدوجة هنا هي مصدر للسلبية فيما يتعلق بالزمن، قبل أن تكون مصدر مصاعب جديدة. في الدرجة الأولى، يعني القول إنّ الأشياء مخلوقة بالكلمة إنكاراً لكون الله قد خلق الأشياء على نحو ما يخلق الفنان الأشياء من أشياء أخرى سواها: «لم تخلق العالم في عالم، إذْ لم يكن حتى لحظة خلق العالم، مكان يمكن أن يخلق فيه» (5:7). هنا يتم التهيؤ للخلق من العدم (exnihilo)، ومن هنا فصاعداً، يصيب هذا العدم الأصليّ الزمان بنقص أنطولوجي.

مع ذلك، فإن المقابلة الحاسمة، التي تولّد سلوباً جديدة، ومصاعب جديدة، هي التي تضع الكلمة الإلهية (Verbum) في مقابل الصوت البشري (vox) فـ «الكلمة» الخالقة ليست كالصوت البشري الذي يبدأ وينتهي، أو ليست كالمقاطع الصوتية التي تُسمَع ثمّ «تتطاير» (6:8). يتعذر إرجاع «الكلمة» والصوت إلى بعضهما، تماماً كما يتعذر في الوقت نفسه تجزئة الأذن الداخلية التي تسمع الكلمة وتتلقى تعاليم المعلم الداخلي، والأذن الخارجية التي تسمح للكلمات (verba) بأن تدخل، وتمرّرها إلى الفكر اليقظ. فالكلمة الإلهية (Verbum) تبقى، والكلمات البشرية (verba) تتلاشى. وبهذه المقابلة (والمقارنة المصاحبة لها) يوصم الزمن مرة أخرى بالطبيعة السلبية: فإذا كانت «الكلمة الإلهية» (Verbum) تبقى، فلا «وجود للكلمات البشرية (verba) على الإطلاق، لأنّها تتطاير وتضيع» (6:8)[29]. وبهذا المعنى تتداخل وظيفتا اللاوجود.

من هنا لن يتوقف توالي السلب عن مصاحبة توالي التساؤل الذي يعتمد بدوره على الاعتراف بالأبدية. وفي واقع الأمر، فإن السؤال ينبثق مرة أخرى من الإجابة السابقة: «لقد خلقتهما بكلمتك وحدها، لا بطريقة أخرى. لكنّ (nec tamen) الأشياء التي تخلقها بكلمتك لا تأتي إلى الوجود في زمن واحد ووحيد، وليست بأبدية أيضاً» (7:9). بعبارة أخرى، كيف يمكن خلق كائن زمني بالكلمة الأبدية ومن خلالها؟ «لم الأمرُ كذلك، يا إلهي ومولاي؟ إنني لأفهم بعض الفهم، لم هو كذلك، لكنني لا أستطيع الإعراب عنه بالكلمات» (8:10). فالأبدية، بهذا المعنى، مصدر لا يقلّ إلغازاً عن الزمن.

يجيب أوغسطين عن هذه المعضلة بنسبة «عقل أبدي» للكلمة، يضع بدءاً ونهاية لوجود الأشياء المخلوقة[30]. لكنّ هذه الإجابة تنطوي على بذرة لمعضلة كبرى سوف تشغل أوغسطين طويلاً وهو يتأمل فيما كان قبل الخلق. وفي الحقيقة، فإن الطريقة التي يجعل فيها العقلُ الأبديةَ بدايةً أو نهايةً للشيء المخلوق، تعني أنه يعرف اللحظة (quando) التي ينبغي فيها لهذا الشيء أن

يبدأ أو ينتهي. وتتركنا هذه اللحظة الزمنية في بحر الأسئلة مرة أخرى.

لا بدّ أوّلاً من قبول السؤال الذي أثاره المانويون وبعض الأفلاطونيين واحترامه، وإن كان مفكرون مسيحيون آخرون قد وجدوه عقيماً ومبعث سخرية.

هنا يواجه أوغسطين، إذن، محاججة خصمه ثلاثية الأطراف: «ماذا كان يفعل الله قبل (antequam) أن يخلق السماء والأرض؟»، «إذا كان في راحة.. ولا يفعل شيئاً، فَلِمَ لَمْ يستمرَّ في عدم الفعل إلى الأبد، مثلما كان قد فعل ذلك في الماضي؟»، «لكن إذا كانت إرادة الله في إيجاد الخلق موجودة منذ الأزل، فلِمَ لَمْ يكن إيجاده الخلق أزلياً أيضاً؟» (12: 10). سنهتم، ونحن نمضي في تفحص إجابات أوغسطين، بتطور السلبية الأنطولوجية التي أثّرتْ في تجربة انتشار النفس وتمددها distertio animi، التي هي نفسها سلبية على المستوى النفسي.

قبل طرح إجابته الشخصية عن هذه المعضلات، التي تنتج، مرة أخرى، عن الاعتراف بالأبدية، يصفّي أوغسطين فكرته عن الأبدية للمرة الأخيرة. الأبدية هي «السكون الأبدي» (semper stans)، في مقابل الأشياء التي «لن تبقى أبداً». ويكمن هذا «السكون» (stillness) في حقيقة أنه «لا شيء في الأبدية يتحرك نحو الماضي، بل كلّ ما فيها حاضر (totum esse praesens). في حين لا يكون الزمان حاضراً دفعة واحدة أبداً» (13: 11). هنا تبلغ السلبية أقصى ذروة لها. فمن أجل دفع التأمل في تمدد النفس وانتشارها distentio animi إلى أقصى ما يمكن، باتجاه انسراب الحاضر ثلاثي الأطراف، لا بدّ من مقارنته بالحاضر الذي لا ماضي له ولا مستقبل[31]. وهذا السلب المتطرّف يكمن في صلب إجابته عن المحاججة الواضحة الطيش.

إذا كان أوغسطين يتكبد هذا العناء في تفنيد هذه المحاججة، فلأنها تشكّل التباساً ناتجاً عن قضية الأبدية نفسها[32].

الإجابة عن الصياغة الأولى للمحاججة صريحة: «قبل أن يخلق الله السماء والأرض، لم يكن قد أوجد شيئاً» (14: 12). ولا شك أنّ هذا الجواب لا يمس افتراض وجود «قبل» في الماضي، لكنّ الأمر المهمّ فيه هو أن هذه « القبل» يضربها العدم. إنّ «عدم إيجاد شيء» هو «القبل» التي تسبق الخلق. لذلك لا بدّ أن نفكّر بالعدم، من أجل أن نفكّر بالزمن بوصفه بدءاً وانتهاءً. وعلى هذا النحو، فإنّ الزمان كان، وسيبقى، محوطاً بالعدم.

الإجابة عن الصياغة الثانية للمحاججة أكثر لفتاً للانتباه. ليس من «قبل» تسبق الخلق، لأنّ الله خلق الزمان مع خلق العالم: «أنت صانع الزمن كله» (15: 13). «لا بدّ أنك أوجدتَ ذلك الزمن، إذ لم يكن بمستطاع الزمن أن يتقضى قبل إيجادك إياه». بضربة واحدة يتخلص الجواب من السؤال: «إن لم يكن هناك زمان، فلن يكون هناك «بعدئذٍ» (non erat tunc)». وهذه «اللابعد» سلب خالص، مثل «عدم إيجاد شيء». هكذا يؤتمن الفكر على مهمة تكوين فكرة غياب الزمن، بقدر الوسع، بوصفه ما يتقضى. ولا بدّ من التفكير بالزمن بوصفه زائلاً، حتى تتم تجربته بوصفه زوالاً بالكامل.

لكنّ أطروحة كون الزمان قد خُلِق مع خلق العالم - وهي الأطروحة التي نجدها أصلاً عند أفلاطون في «طيماوس»، تترك المجال مفتوحاً أمام إمكان وجود أزمنة أخرى قبل الزمان. (يذكر «الاعترافات» (2، 40: 30) هذا الإمكان إمّا بوصفه افتراضاً تأملياً، أو للإبقاء على البعد الزمني الخاص بالكائنات الملائكية). ومهما يكن الأمر، فإن أوغسطين يلوي هذه الأطروحة ليّاً على حسب برهان الخلف، لكي يواجه هذا الإمكان. إذ حتى لو كان هناك زمان قبل الزمان، فإنّ ذلك الزمان سيكون مخلوقاً بالضرورة، ما دام الله خالق الأزمنة كلّها. وهكذا فإن الزمان الموجود قبل الخلق كلّه أمر لا يمكن التفكير فيه. ويكفي هذا البرهان لطرد افتراض عطالة الله قبل الخلق. فالقول إنّ الله كان عاطلاً يعني القول بوجود زمن لم يفعل الله فيه شيئاً على

الإطلاق، قبل خلقه العالم. وبالتالي، فليس من المناسب استعمال المقولات الزمنية لوصف «ما ـ قبل ـ العالم».

وتوفّر الإجابة عن الصياغة الثالثة لمحاججة الخصم لأوغسطين فرصة أن يضيف اللمسة الأخيرة لمقابلته بين الزمن والأبدية. فلطرد أية فكرة عن «التجدد» في إرادة الله، لا بدّ من إعطاء فكرة «القبل» السابقة على الخلق معنى يستبعد كلّ زمانية. يجب التفكير بالسبق بوصفه تفوّقاً وامتيازاً، بوصفه الذروة العليا: «ففي الأبدية التي تعلو celsitudine على الزمن، لأنها حاضر لا ينتهي، تجد نفسك قبل الماضي كلّه، وبعد المستقبل كلِّه» (16 : 13). بل يزداد السلب حدة: «سنوات عمرك حاضرة كلها أمامك دفعة واحدة، لأنّها في «لبث» (simul stant) دائم». وهذا اللبث، شأنه شأن اليوم الذي يتحدث عنه «سفر الخروج» يفترض معنى لا زمنياً لما يتجاوز ولا يستبق. فالانقضاء أقل من التجاوز.

إذا كنت قد ركّزت على السلبية الأنطولوجية التي تكشف عنها المقابلة بين الأبدية والزمن في التجربة النفسية لانتشار النفس distentio animi، فليس ذلك بالتأكيد من أجل إلحاق فكرة أوغسطين عن الأبدية بوظيفة الفكرة المحدّدة عند «كانط». إن التقاء التراث العبراني بتراث الأفلاطونية في تأويل الإصحاح الثالث من سفر الخروج، حيث يقول الرب: (ego sum qui sum) [أكون الذي أكون]، بحسب الترجمة اللاتينية، لا يتيح لنا أن نؤول التفكير بالأبدية بوصفه تفكيراً يفتقر إلى موضوع(33). أضف إلى ذلك أن اقتران الثناء بالتأمل يشهد على كون أوغسطين لا يحصر نفسه بالتفكير بالأبدية. فهو ينكبّ على «الأبدي»، ويخاطب الأبدي باستخدام ضمير المخاطب. بينما يُعلن الحاضر الأبدي عن نفسه في صيغة ضمير المتكلم، لا الغائب، أكون sum، وليس: يكون esse(34). هنا أيضاً يكون التأمل جزءاً لا يتجزأ من التعرّف على من يُعلن عن نفسه. وفي هذا يكون جزءاً لا يتجزأ من الترنيمة. وبهذا المعنى يمكننا الحديث عن تجربة الأبدية لدى أوغسطين، ولكن مع

بعض التحفظات التي سنأتي على ذكرها. لكنّ تجربة الأبدية هذه على وجه التحديد تكتسب وظيفة الفكرة المحدّدة، حين يقارن الفكر الزمان بالأبدية. وأثر ارتداد هذه المقارنة في التجربة الحية لانتشار النفس وتمددها (distentio animi) هو الذي يجعل فكرة الأبدية فكرة محدّدة أمام الأفق الذي تتلقى فيه تجربة «انتشار النفس»، على المستوى الأُنطولوجي، العلامة السلبية على النقص أو الخلل في الوجود[35].

والترجيع (le retentissement)، كما يمكن أن يعبّر عنه يوجين منكوفسكي، لهذا السلب المفكَّر فيه بالتجربة الحية للزمانية سيقنعنا أن غياب الأبدية لا يمثّل حداً يمكن التفكير فيه وحسب، بل هو نقص يُحَسّ في قلب التجربة الزمانية. وهكذا تصير الفكرة المحدّدة أسىً يختصّ بالسلب.

والمقابلة بين الأبدية والزمن لا تنحصر بإحاطة تجربتنا عن الزمن بالسلبية، كما هو الحال حين نقرن فكرتنا عن الزمن بما ليس زمناً. بل إن هذه التجربة ما برحت تتخللها السلبية. وبتكثيف تجربة الانتشار بهذه الطريقة على المستوى الوجودي، ترتفع إلى مستوى النحيب والتفجع (lamentation). وتنطوي الصلاة المحببة في (3 : 2) على خلاصة هذه المقابلة الجديدة التي ذكرناها سابقاً. إنّ هذه الترنيمة تنطوي على العويل والتفجع، لتنقلهما «الاعترافات» معاً إلى مستوى اللغة[36].

وعلى خلفية سكون الأبدية، يعرض التفجع، دون شعور بالحرج، لمشاعر المؤلف: «ما هذا النور الذي يقدحه وهجه النبيل في قلبي، فيجعلني أرتعد ويلاً، ولكنه يلهبني بدفئه؟ أرتعد لشعوري بمقدار اختلافي عنه، لكني بمقدار ما أُشبهه أتوهج بناره» (11 : 9). وفي سياق قص «الاعترافات»، أصلاً، وحين يسرد أوغسطين خيبة مسعاه في الانجذاب الأفلوطيني، يشرع بالتفجع: «واكتشفت أني في منأى عنك عند منطقة المباينة (in regione dissimilitudinis)، (10 : 16). وهذا التعبير، المستمد من أفلاطون (السياسي 273)، الذي انتقل إلى البيئة المسيحية من خلال الوسيط الأفلوطيني

(التساعية الأولى، 8: 13، 17.16) يصير ذا دلالة صادمة هنا. فهو لم يعد يشير، كما كان لدى أفلوطين، إلى السقوط في الحمأة المظلمة، بل هو يسم، بدلاً من ذلك، الاختلاف الأنطولوجي الجذري الذي يفصل المخلوق عن الخالق، الاختلاف الذي تكتشفه النفس في حركة عودتها بالتحديد إلى مصدرها، وبجهدها نفسه لمعرفة أصلها[37].

لكن إذا كانت القدرة على تمييز الشبيه عن المختلف تنتمي إلى الفكر الذي «يقارن» (8: 6)، فإن ترجيعه يؤثر تأثيراً عميقاً في مجال الشعور وعمقه. ومن الجدير بالانتباه في هذا الصدد أن الصفحات الأخيرة من الكتاب الحادي عشر، التي تكمّل وضع تحليل الزمن في تأمل العلاقة بين الأبدية والزمن (39: 29 ـ 41: 31) تقترح علينا تأويلاً أخيراً لانتشار النفس تسمه بنبرة الثناء والتفجع نفسها، تماماً كما تسميه الفصول الأولى من الكتاب. فلم يعد «انتشار النفس وتبددها» distentio animi ليقدم «حلاً» لالتباس قياس الزمن. بل هو الآن يعبّر عن الطريقة التي تتمزق فيها النفس، المستمدّة من بقاء الحاضر الأبدي، إرباً إرباً: «لكنّ الظفر بعطفك أعزّ عليّ من الحياة نفسها. وأرى الآن حياتي وقد تبددت في الملاهي (distentio est vita mea)» (39:29). وفي الحقيقة فإن جدل القصد ـ التبدد أو الابتغاء ـ الانتشار [أو السعي ـ التمدد: distentio-intentio]، وهو الجدل الدائر في داخل الزمان نفسه، هو الذي يؤخذ مرة أخرى من خلال المقابلة بين الأبدية والزمن. وفي حين يصير الانتشار (أو التبدد) distentio رديفاً للتبعثر لدى كثيرين، ولتشرد آدم القديم، يميل القصد (أو السعي) intentio إلى المطابقة مع انصهار الإنسان الداخلي («حتى أنصهر معك في واحد»). ولذلك لم يعد القصد استباقاً لمجمل القصيدة قبل إلقائها، وهو ما ينقلها من المستقبل نحو الماضي، بل صار تطلعاً إلى آخر الكائنات، إلى حدّ أن الماضي، الذي يجب نسيانه، لا يكون مستودع الذاكرة، بل شعار آدم القديم، وفقاً لما يقوله القديس بولس في رسالته إلى أهل فيلبي: «مبدِّداً، ناسياً ما تركته خلفي، أمتدُّ وأتطلع إلى

الأمام، (non distentus sed extentus)، لا إلى ما يتربص أمامي في هذه الحياة، وسيتلاشى بالتأكيد، بل لغرض أبدي. إنني ساعٍ (intent) نحو هذا الغرض الواحد دون أن أبدّد نفسي بأغراض أخرى» (secundum distentionem)». تتكرر الكلمات نفسها: distentio [الانتشار، التمدد، التبدد] و intentio [القصد، الابتغاء،السعي]، لكنها لم تعد في سياق تأملي محض عن الالتباس والبحث، بل في جدل الثناء والتفجع[38]. وبهذه النقلة في المعنى، التي تؤثر في انتشار النفس، يتمّ ضمناً اجتياز الحد الذي يفصل وضع الكائنات المخلوقة عن وضع الكائنات الساقطة: «إنني منقسم بين زمنٍ ولّى، وزمن آخر سيأتي، ويشكّل مجراه لغزاً بالنسبة إليّ». والتفجع والنشيج الذي تتقضى به أعمارنا لا ينفصل عن مناحات الخطاء والكائن المخلوق.

مرة أخرى، لن نلمّ حقاً بمعنى كلّ هذه التعبيرات الموجودة في أعمال أوغسطين الأخرى التي تسبغ مصادرها الاستعارية على الاستعارة المركزية عن distentio [الانتشار، التمدد، التبدد]، إلا من خلال علاقتها بالأبدية.

في مقالة مهمة بعنوان: «أصناف الزمانية لدى القديس أوغسطين»: (Les Categories de la temporalite chez saint Augustin) يركز فيها ستانيسلاس بورو على رواية المزامير والمواعظ، يقف عند أربع «صور تركيبية» ترتبط جميعها بما سميته سابقاً بأسى المتناهي والتغني بالمطلق: فترتبط الزمانية بوصفها «انحلالاً» بصور الدمار والإعياء والغرق البطيء، والغرض الذي لم يتحقق، والانتشار والتشتت والتبدل والعوز المدقع، وترتبط بالزمانية بوصفها «عذاباً» صور حراسة الموت، والمرض والضعف والحرب والأسر الموجع والشيخوخة والعقم، وتنطوي الزمانية بوصفها «عقوبة» على صور الابتلاء والمنفى، والسقوط بيد الأعداء، والتشرد والحنين، والرغبة المحبطة، وأخيراً فإنّ موضوعة «الليل» تغطي صور العمى والظلمة والعتمة[39]. وليس من هذه الصور الأربع الأساسية أو من تنوعاتها ما لا يستمد قوة معناه من تناقضه مع رمزية الأبدية المقابلة لها في صور الاستذكار، والاكتمال الحيّ، والوجود في المنزل الأليف، والنور.

وبمعزل عن هذه الرمزية المتفرعة، التي يولدها جدل الأبدية والزمان، فإنّ انتشار النفس ليس سوى مخطط استجابة تأملية ينتقل إلى التباسات تتولد باستمرار عن المحاجحة الشكية. فإذا أخذنا انتشار النفس في داخل حركية الثناء والتفجع، فإنها تصير تجربة حية تضفي لحماً ودماً على الهيكل العظمي للبرهان المضاد.

وليست الطريقة الثالثة التي يؤثر بها جدل الزمان والأبدية في تأويل انتشار النفس بأقلَّ أهميةً. ذلك أنها تولِّد، في صلب التجربة الزمانية، تراتباً لمستويات التحقيب الزماني، استناداً إلى كم تقترب أو كم تبعد تجربة معينة عن قطب الأبدية.

يقع التأكيد هنا على الانخداع أقلّ مما يقع على المشابهة بين الأبدية والزمن في «المقارنة» التي يعقدها الفكر فيما يخص كلاً منهما (8: 16). ويعبّر عن هذه المشابهة في قدرة الزمن على الاقتراب من الأبدية، التي ضمّنها أفلاطون في تعريفه للزمن، والتي بدأ مفكرو المسيحية الأوائل بإعادة تأويلها في ضوء أفكارهم عن الخلق والتجسد والخلاص. يضفي أوغسطين نبرة فريدة على هذا التأويل الجديد من خلال ربط موضوعات التعليم بـ «الكلمة» والعودة. فبين الكلمة الإلهية الأبدية والصوت البشري لا يوجد اختلاف ومسافة وحسب، بل علاقة تعليم وتواصل. «الكلمة» هي ذلك المعلّم الباطني الذي يُبحث عنه، ويُنصَت إليه في الداخل (10:8) (intus): «حقاً، إنني لأسمع صوتك (audio)، يا ربي، وأنت تقول لي إنّ معلماً واحداً يعلمنا حقاً، ويتكلم إلينا «حقاً... ولكن من هو ذلك المعلم إن لم يكن الحقيقة التي لن تتغيّر؟». بهذه الكيفية فإن أول علاقة لنا باللغة لا تتمثل بأننا نتحدث، بل في أننا نسمع وننصت «للكلمة» الباطنية تحت الكلمات الخارجية. وليست العودة شيئاً سوى هذا الإنصات، إذ ما لم «يكن المبدأ قد بقي كما هو، ونحن نتخبط في الخطأ، فلن يكون هناك ما نرجع إليه، لنسترد أنفسنا. لكننا حين نعود من الخطأ، نعود بمعرفة الحقيقة (Truth)،

وهو يعلمنا من أجل أن نعرف الحقيقة، لأنّه المبتدأ وهو أيضاً يتحدث إلينا». هكذا يتلازم التعليم والتعرف والعودة معاً[40]. وبوسعنا القول إن التعليم يردم الهوة السحيقة التي تنفتح بين الكلمة الأبدية والصوت الزمني. فهو يرتقي بالزمن ويحركه باتجاه الأبدية.

هذه هي الحركة التي تسردها الكتب التسعة الأولى من «الاعترافات». وبهذا المعنى يكمل السرد فعلاً خط الرحلة الذي تنعكس ظروف إمكانه في الكتاب الحادي عشر. حيث يشهد هذا الكتاب على كون جاذبية أبدية الكلمة، التي تحسّ بها التجربة الزمنية، لم تأت لتغمر القص، الذي ما زال زمنياً، في تفكر متحرر من قيود الزمان. وبهذا الصدد فإنّ خيبة مسعى الانجذاب الأفلوطيني، الذي يرويه الكتاب السابع، أمرٌ حدّي. لا القلب الذي يسرده الكتاب الثامن، ولا انجذاب أوستيا (Ostia) الذي يسم أوج السرد في الكتاب التاسع، يقصيان الشرط الزمني للروح. فهاتان التجربتان النهائيتان لا تضعان حداً إلا للتجوال، وهو الصورة الساقطة من انتشار النفس. لكن هذا يتم للإيحاء بوجود ارتحال يرسل الروح مرة أخرى في مسالك الزمن. والارتحال والقص يقومان على اقتراب الزمن من الأبدية، الذي لا يقضي على الاختلاف بينهما، بل لن يتوقف عن الإسهام فيه. وهذا هو السبب الذي يجعل أوغسطين يسخر من طيش أولئك الذين ينسبون لله إرادة متجددة في لحظة الخلق. وحين يقارن الطريقة التي تلتوي بها أفكارهم وتعود، بالعقل «الثابت» لمن يصغي للكلمة الإلهية (11:13) يشير إلى هذا الثبات، المشابه لثبات الحاضر الأبدي، فقط ليكرر الاختلاف بين الزمن والأبدية: «لكن لو أن عقولهم استوثقت وبقيت ثابتة (ut paululum stet)، لكانت قد بقيت برهة، ولكانت، في تلك اللحظة الوجيزة، قد ألمّت ببهاء الأبدية الباقي أبداً (semper stantis). قد يقارنها بالزمن الذي لا يبقى أبداً، فيرون عندئذ أنها ممّا لا يُقارن». وبانفتاح هذه المسافة، يكرر الاقتراب أيضاً الوظيفة المحددة للأبدية في علاقتها بالزمن: «وددت لو استوثقت عقول

الناس وبقيت ثابتة، لكانت إذن قد رأت كيف تحدد الأبدية، التي لا ماضي فيها ولا مستقبل، كلاً من الزمن الماضي والمستقبل».

بالطبع حين يتشبث جدل القصد ـ الانتشار [الابتغاء ـ التبدد، السعي ـ التمدد] distentio - intentio بصورة قطعية بجدل الأبدية والزمن، فإن توكيداً أكثر اطمئناناً يحلّ محلّ السؤال المخذول الذي تكرر مرتين (من يبقى ثابتاً؟): «إذن فسوف أُصاغ وأتصلب في قالب حقيقتك» (40 : 30). لكنّ هذا الرسوخ والتصلب يظل في المستقبل، زمن الأمل والرجاء. فهو ما زال في حضن تجربة التبدد والانتشار التي يصرح فيها برغبته في الدوام: «حتى (donec) أتطهر وأذوب بنار حبك، وأنصهر معك في واحد» (39 : 29).

بهذه الطريقة، ودون فقدان الاستقلال الذي أضفته مناقشة الالتباسات القديمة بخصوص الزمن، فإن موضوعة التبدد والانتشار (distentio) والقصد والسعي (intentio) تكتسب من خلال وضعها في داخل التأمل بالأبدية والزمن تكثيفاً سيتردد صداه في كل ما سيأتي من الكتاب الحالي. ولا يكمن هذا التكثيف في كون الزمن يتم التفكير فيه بوصفه ملغياً بالفكرة المحدّدة لأبدية تضرب الزمن بالعدم. كما لا يمكن إرجاع هذا التكثيف إلى دائرة التفجع والنشيج على ما كان حتى ذلك الوقت مجرّد محاججة تأملية. بل يهدف، وعلى نحو أكثر عمقاً، إلى أن ينتزع من تجربة الزمن نفسها المصادر الخارجية الخاصة بتراتب داخلي، لا تكمن فائدته في إلغاء الزمن، بل في تعميقه.

وأثر هذه الملاحظة الأخيرة على تناولي بمجمله جدير بالتأمل. فإذا صحّ أنّ الميل الكبير في نظرية السرد الحديثة، في كتابة التاريخ وفلسفة التاريخ كما في السردية، هو نزع الزمانية عن السرد، فإن الصراع ضدّ التمثيل الخطي للزمن لا ينطوي بالضرورة، على حصيلة واحدة لا يتجاوزها، هي تحويل السرد إلى «منطق»، بل إنه بالأحرى يعمّق زمانيته. فكتابة التعاقب الزمني Chronology ـ أو الكرونوغرافيا ـ ليس لها نقيض واحد فقط هو

اللازمانية في القوانين والنماذج. بل إن نقيضها الحقيقي هو الزمانية نفسها. وكان حقاً من الضروري الاعتراف بما هو غير زمني، من أجل اتخاذ موقع ينصف تماماً الزمانية الإنسانية، والتقدم، لا باقتراح إلغائها، بل بسبر غورها، وتنضيد تراتبها، وبسطها بمتابعة مستويات التحقيب التي ما تبرح تقلّ انتشاراً وتبدداً، وتزداد ثباتاً وسعياً. non secundum distentionem sed secundum intentionem.

2

الفصل الثاني

الحبك: قراءة «فنّ الشعر» لأرسطو

النصّ العظيم الثاني الذي أفعم بحثي بالحياة هو «فنّ الشعر» لأرسطو. وهناك سببان لهذا الاختيار .

لقد وجدتُ، في المحلّ الأوّل، في مفهومه عن الحبكة[1] muthos الجواب النقيض لانتشار النفس distentio animi عند أوغسطين. لقد كان أوغسطين يئنّ تحت العبء الوجودي للتنافر. ويميز أرسطو في الفعل الشعري المتميّز ـ مثل تأليف قصيدة مأساوية ـ انتصار التوافق على التنافر. ويصحّ القول إنني، أنا قارئ أوغسطين وأرسطو، مَن يقيم هذه العلاقة بين تجربة معيشة يبطش فيها التنافر بالتوافق ، وتجربة لغوية ضمنيّة يطوّع فيها التوافق التنافر.

وفي المحلّ الثاني، فإنّ مفهوم المحاكاة (mimesis) قد أفضى بي إلى إشكاليّة ثانية، هي إشكاليّة التقليد الخلاّق، بوساطة حبكة التجربة الزمنيّة المعيشة. ويصعب تمييز هذه الموضوعة الثانية عن الموضوعة الأولى لدى أرسطو، ما دامت فعاليّة المحاكاة عنده تميل إلى الاختلاط بالحبكة. لذلك ستتكشف حتى أقصى مدى لها، وستحصل على استقلالها الكامل فيما يأتي

في هذا العمل[2]. وفي واقع الأمر، فإن «فنّ الشعر» يصمت عن العلاقة بين الفعاليّة الشعريّة والتجربة الزمنيّة. وليس للفعالية الشعرية، بما هي في ذاتها، أيّة خاصيّة زمنية مميزة لها. ولا يخلو صمت أرسطو المطبق في هذه النقطة من فائدة نوعاً ما، ما دام يحمي بحثنا منذ البدء من الإحساس بحرج السقوط في دائرة تحصيل الحاصل، وبذلك يقيم بين إشكاليتي الزمن والسرد أكثر المسافات نفعاً بالنسبة إلى بحثٍ يريد الانكباب على العمليات الوسيطة بين التجربة المعيشة والخطاب.

توضح هذه الملاحظات القليلة أنني لا أنتوي استعمال النموذج الأرسطي معياراً حصريّاً لما يتبقّى من هذا العمل. بل إنني أستدعي من أرسطو إيقاع موضوعته عن تأمل ثنائي لا يقلُّ تطويره أهميّة عن صياغته الأولى. وسيؤثر هذا التطوير في كلا المفهومين المستعارين من أرسطو عن الحبك muthos وفعالية المحاكاة mimesis. وعلى جانب الحبك سيكون من الضروري إزاحة عدد من التحفظات والمحرمات المتوارثة في الإيثار الذي يوليه «فن الشعر» للدراما (المأساة والملهاة) والملحمة. وإنني لأجد من المفارقة اتخاذ الفعالية السردية مقولة جامعة للدراما والملحمة والتاريخ، في حين يجعل أرسطو مما يسميه التاريخ (historia) يلعب في سياق «فن الشعر» دور نقيض لذلك، وفي حين أن السرد، من ناحية أخرى، أو في الأقل ما يسميه بالشعر الحكائي، يتعارض مع الدراما في مقولة واحدة جامعة، ألا وهي المحاكاة. وفضلاً عن ذلك، فليس الشعر الحكائي، بل الشعر المأساوي هو الذي يتحمل عبء الفضائل البنيوية لفن التأليف. فكيف يمكن للسرد أن يصير المقولة الجامعة، بينما هو في البدء مجرد نوع واحد بين أنواع أخرى؟ لا بدّ لنا أن نقول إلى أي مدى يتيح لنا نص أرسطو أن نفصل هذا النموذج البنيوي عن حكمه من خلال المأساة، باعثاً بالتدريج على إعادة تنظيم الحقل السردي بأسره. ومهما تكن الحالة التي يتيحها نص أرسطو، فإن مفهوم الحبك عند أرسطو، وليس سواه، هو الذي يشكل بذرة تطوير

ملحوظ بالنسبة إلينا، ولكي نحافظ على دوره الهادي، سينبغي علينا اجتياز اختبار أمثلة مضادة أخرى أكثر امتناعاً، سواء أكانت مما يوفره السرد الفني الحديث كما في الرواية، أو مما يوفره التاريخ المعاصر، الذي يمكن أن ندعوه التاريخ اللا ـ سردي.

إلى جانب فعالية المحاكاة، يتطلب البسط الكامل لمفهوم المحاكاة ليس فقط أن تكون علاقة الفعل المرجعية بالواقع أقلّ تضليلاً، بل أن يتلقى هذا الميدان أيضاً تحديدات أخرى إلى جانب التحديدات الأخلاقية، وهي تحديدات جديرة بالاعتبار في ذاتها، وهي التي يعزوها أرسطو له، إذا أردنا أن نعيد وصل الإشكالية التي صاغها أوغسطين حول تجربتنا المتنافرة عن الزمن. وسيكون مسلكنا إلى ما بعد أرسطو وعراً طويلاً. إذ لن يكون ميسوراً لنا أن نتحدث كيف يرتبط السرد بالزمان ما لم نضع موضع المساءلة الإحالة **المتمازجة** القائمة بين تجربتنا الزمنية المعيشة، أي عن السرد القصصي والتاريخي. وإذا كان مفهوم فعالية المحاكاة يأتي أولاً في «فن الشعر»، فإن على مفهوم الإحالة المتفاعلة هذا، بوصفه الوريث البعيد للمحاكاة الأرسطية، أن يأتي أخيراً، وأن ينسحب إلى أفق العمل الكامل. وهذا هو السبب في أنه لن يُعامل نسقياً حتى الجزء الثاني.

ثنائية المحاكاة ـ الحبكة

لستُ أنوي تقديم شرحٍ لـ«فنّ الشعر». بل سيقتصر جهدي على شرح من الدرجة الثانية، وهو يفترض من القارئ أن يكون على درجة من الألفة بالشروح الكبرى لـ«لوكاس» و«إيلس» و«هاردسون» و«وروسلين دوبان ـ روك» و«جان لالو»[3]. وبسهولة سيدرك القراء الذين تابعوا هذا المسار الشاق كم يدين عملي لواحد أو أكثر من هذه الأعمال.

ليس من باب اللامبالاة أن تتمّ مقاربة الزوج: المحاكاة ـ الحبكة من خلال المصطلح الذي يستهل به الاثنان ويجعلانه مدار التحليل بكامله، ألا

وهو صفة: «الشعري»، (والاسم الضمني منها «فنّ»). فهو وحده الذي يضع علامة الإنتاج والبناء والحركية على التحليلات كلها، وقبل كل شيء على المصطلحين: الحبكة والمحاكاة، اللذين يجب أخذهما من حيث هما عمليتان، لا من حيث هما بنيتان. وحين يقول أرسطو واضعاً المحدَّد بدل المحدِّد إن «الحبكة هي ترتيب الأحداث» [e ton pragmaton sustasis]، فينبغي أن نفهم كلمة sustasis أو المصطلح المكافئ لها sunthesis لا كنظام، (كما يترجمها دوبان ـ روك ولالو) بل بالمعنى الفعال لترتيب الأفعال في نسق، لوسم الشخصية الفعالة في المفاهيم جميعاً في «فن الشعر»[4]. ولهذا السبب، تقدم الحبكة، من السطور الأولى، بوصفها التكملة للفعل الذي يعني «يؤلف». ومن هنا يعرَّف «فن الشعر»، دون ضجيج كبير، بأنه «فن تأليف الحبكات». ويجب حفظ السمة نفسها في ترجمة مصطلح «المحاكاة». وسواء أترجمناه تقليداً أو تمثيلاً (كما يفعل أغلب المترجمين الفرنسيين المعاصرين)، فما ينبغي فهمه هو فعالية المحاكاة، أو العملية الفعالة في تقليد شيء ما أو تمثيله. ولذلك يجب فهم التقليد أو التمثيل بالمعنى المتحرك لإجراء تمثيل، والتحوّل إلى أعمال تمثيلية. وبمتابعة هذا المطلب نفسه، حين يأتي أرسطو على تعداد «أجزاء» المأساة الستة وتعريفها في الفصل السادس، يجب أن نفهمها لا كأجزاء من القصيدة، بل كأجزاء من فن التأليف[5].

إذا كنت أركز كثيراً على هذا الجانب الحركي، الذي تفرضه صفة «الشعري» في كل ما سيأتي من تحليل، فذلك عن تصميم. حين سأتحدث في القسم الثاني من هذا الكتاب، وفي الجزء الثاني منه، دفاعاً عن أولية فهمنا السردي، في علاقته بالتفسير (سواء أكان اجتماعياً أو غير ذلك) في التاريخ والفهم (سواء أكان بنيوياً أو غير ذلك) في السرد القصصي، سأدافع عن أولية الفعالية التي تنتج الحبكات في علاقتها بأي نوع من أنواع البنية الساكنة، أو النموذج اللا ـ زمني، أو الثابت الزماني. ولن أقول أكثر من ذلك

عن هذا هنا. وسيوضح التالي ما أعنيه.

سنبدأ بتأمل الزوج: المحاكاة ـ الحبكة.

يحتوي كتاب «فن الشعر» لأرسطو على مفهوم شمولي واحد فقط، هو مفهوم المحاكاة. ولم يُعرَّفْ هذا المفهوم إلا تعريفاً سياقياً، ومن خلال أحد استعمالاته، وهو الاستعمال الذي يعنينا هنا، أعني التقليد أو تمثيل الفعل. أو بمزيد من الدقة: تقليد الفعل أو تمثيله عبر وسط اللغة الموزونة، وبالتالي اللغة المصحوبة بالإيقاعات (التي يضاف إليها في حالة المأساة، المثل الأعلى، المؤثرات البصرية واللحن)[6]. فالتقليد أو تمثيل الفعل المناسب للمأساة أو الملهاة والملحمة هو وحده الذي يؤخذ بنظر الاعتبار. لكنه لم يعرَّف بعد بصورة مناسبة لمستوى عموميته. ما تمّ تعريفه وتحديده تحديداً صريحاً هو التقليد أو تمثيل الفعل المناسب للمأساة وحده[7]. ولن أهجم هجوماً مباشراً على الجوهر القوي لتحديد أرسطو للمأساة، بل سأتبع بدلاً من ذلك الخطوط العامة التي يقدمها أرسطو نفسه في الفصل نفسه، حين يوفر لنا مفتاح إقامة هذا التحديد. فهو لا يجيء نشوئيّاً من خلال فرق محدد، بل من خلال التقسيم إلى أجزاء: «وعلى هذا، فإن في كل أثر، كوحدة كلية، ستة أجزاء مكونة تعتبر صورة خاصة بها، وهذه الأجزاء هي: الحبكة، والشخصية، واللغة، والفكر، والمؤثرات البصرية، واللحن».

سأحتفظ لما سيأتي بشبه التعريف هذا لتعبيري «محاكاة الفعل أو تمثيله» و«ترتيب الأحداث». والتعريف الثاني، كما قلت، هو المعرِّف definiens الذي يستبدله أرسطو بالمعرَّف به definiedum ، أي الميثوس أو الحبكة. وشبه التعريف هذا مكفول أولاً بوضع أجزاء المأساة الستة في تراتب يولي الأهمية للـ«ماذا» أو موضوع التمثيل (الحبكة، الشخصيات، الفكر) في ضوء العلاقة بـ«عن طريق ماذا» أو الوسيلة (اللغة واللحن) والـ«الكيف» أو الطريقة (الوسائل البصرية)، ويفضي بالتالي إلى تراتب ثانٍ يجعل الـ«ماذا» يضع الفعل فوق الشخصيات والفكر: "**التراجيديا هي محاكاة لفعل**، [mimesis praxeos]،

وإذا كانت تحاكي الأشخاص، فلأنها تحاكي الفعل أساساً». وفي خاتمة هذا التراتب المزدوج، تبدو الحبكة بوصفها «المبدأ الأول» و«الغاية» و«الغرض»، بل تبدو إذا جاز لنا القول «روح» المأساة. فشبه التعريف هذا مكفول بالصيغة «محاكاة الفعل هي الحبكة».

سيكون هذا النص دليلنا من هنا فصاعداً. وهو يفرض علينا مهمة أن نفكر بمحاكاة الفعل أو تمثيله وترتيب الأحداث، بحيث يحدد كل منهما الآخر. ويستبعد هذا التكافؤ، في المحل الأول، أي تأويل للمحاكاة عند أرسطو بوصفها نسخة من جوهر شيء أو استنساخاً له. المحاكاة أو التمثيل هي فعالية محاكاة بقدر ما تنتج شيئاً ما، هو تنظيم الأحداث عن طريق الحبك emplotment. هكذا نترك وراء ظهورنا بضربة واحدة الاستعمال الأفلاطوني للمحاكاة، سواء أفي معناه الميتافيزيقي أم في معناه التقني في الكتاب الثالث من «الجمهورية» الذي يقابل السرد من خلال المحاكاة بسرد بسيط. ولأطرح جانباً هذه النقطة الأخيرة، لأن مناقشتي للعلاقة بين السرد والدراما، مع الاحتفاظ في الوقت الحاضر بالمعنى الميتافيزيقي للمحاكاة، تقترن بمفهوم المشاركة، التي تحاكي فيها الأشياء الأفكار، وتحاكي فيها الأعمال الفنية الأشياء. ولذلك تفصل المحاكاة الأفلاطونية العمل الفني مرتين عن النموذج المثالي الذي هو أساسها الأخير(8). أما المحاكاة الأرسطية فلها فضاء واحد مفرد تنتشر فيه، ألا وهو الفعل الإنساني أي أعمال التأليف(9).

إذا كان ينبغي علينا أن نحتفظ بطبيعة المحاكاة بوصفها فعالية يدخل عليها الفن الشعري (poeisis) ، بل إذا تشبثنا بقوة بالدليل الهادي في تعريف المحاكاة من خلال الحبكة، إذاً فلا ينبغي أن نتردد في فهم الفعل ـ الفعل من حيث هو موضوع في التعبير «محاكاة لفعل» ـ بوصفه الملازم لفعالية المحاكاة التي يحكمها تنظيم الأحداث (في نسق). وسأناقش فيما يأتي طرائق أخرى لتفسير علاقة التقليد بـ«ماذا» المتعلق به (الحبكة والشخصية والفكر). ويوحي التلازم الصارم بين المحاكاة والحبكة بإعطاء صيغة الإضافة praxeos

معنى مهيمناً، وإن لم يكن معنى حصرياً، بكونه الملازم الخاص بتعقل مضمون الشعور noematic لتعقله الصوري العملي[10] noesis. الفعل هو البناء الذي يتكون منه إنشاء فعالية المحاكاة. وسأبين فيما يأتي أن هذا التلازم الذي يميل إلى جعل النص الشعري مغلقاً على ذاته، لا ينبغي دفعه بعيداً جداً. وهذا الانغلاق، كما سنرى، لا يتضمنه «فن الشعر» بوجه من الوجوه. ويتضح ذلك خير اتضاح، في كون التوجيه الوحيد الذي يعطينا إياه أرسطو يتعلق بالحبك، وبالتالي بتنظيم الأحداث بوصفها «ماذا» المحاكاة. فالتلازم المتعقل لمضمون الشعور noematic هو بالنتيجة بين أفعال المحاكاة، مفهوم بوصفه تعبيراً تتابعياً واحداً، وتنظيم الأفعال بوصفه تعبيراً آخر. وهكذا فإن توسيع علاقة التلازم هذه في داخل التعبير الأول بحيث تشمل المحاكاة والفعل أمر مستحسن وخصب وخطير.

دعونا لا نترك الزوج محاكاة/ حبكة، دون قول كلمة عن القيود الأخرى التي ترمي إلى تفسير الأنواع المتشكلة أصلاً من مأساة وكوميديا وملحمة، كما ترمي أيضاً إلى تسويغ الأفضلية التي أولاها أرسطو للمأساة أو التراجيديا. لا بد لنا أن نحسن الانتباه تماماً لهذه القيود الإضافية. إذ لا بد لها أن تزول إلى حد ما لو أنني اقتطفت من «فن الشعر» لأرسطو نموذج الحبك emplotment، الذي أقترح توسيعه ليشمل كل تأليف نسميه سرداً.

والقصد من أول القيود المحدِّدة هو تفسير التمييز بين الكوميديا من ناحية، والمأساة والملحمة من ناحية أخرى. وهو لا يرتبط بالفعل في ذاته، بل بالشخصيات، التي يصرّ أرسطو على إلحاقها بالفعل، كما سأبين فيما يأتي. لكن أرسطو مع ذلك آثره بالتقديم في الفصل الثاني من كتاب «فن الشعر». وفي الحقيقة، فإن المرة الأولى التي كان على أرسطو أن يبين فيها تلازماً محدداً لما «يمثله من يقومون بالمحاكاة»، فهو يعرِّفه بأنه «الأشخاص المنخرطون في الفعل»[11]. فإذا كان لا يمضي مباشرة إلى الصيغة القانونية الوحيدة فيما يتعلق بالمحاكاة في «فن الشعر» ـ وهي تقليد الفعل أو تمثيله ـ

فذلك لأنه يحتاج إلى أن يقدم في البداية ميدان التمثيل كما تصوغه اللغة الإيقاعية بوصفه معياراً أخلاقياً للنبالة أو الوضاعة، التي تصح على الأشخاص الممثلين بقدر ما يمتازون بهذه الصفة أو تلك. وعلى أساس هذه الثنائية، يمكن تعريف المأساة بكونها تمثيلاً «لنمط أخلاقي رفيع» وتعريف الملهاة بكونها نمطاً «وضيعاً»(12).

والقيد المحدِّد الثاني هو الذي يفصل الملحمة من ناحية، عن المأساة والملهاة من ناحية أخرى، بحيث تجد هذه المرة خطوطاً فاصلة تقسمها إلى أجزاء متميزة. ويستحق هذا القيد انتباهاً كبيراً ما دام يجري بعكس خطتي في اعتبار السرد الجنس المشترك، واعتبار الملحمة نوعاً من السرد. ويتمثّل الجنس هنا في محاكاة الفعل أو تمثيله، وذلك ما ينسجم مع كون السرد والدراما نوعين منه.

ما القيد الذي يتطلب منا أن نعارض بينهما؟ من الجدير بالملاحظة أولاً أن ما يقسم لا يتعلق بموضوع التمثيل أو «ماذا»، بل يتعلق بال«كيف» أو الطريقة(13). فإذا كانت المعايير الثلاثة عن الوسيلة والطريقة والموضوع متساوية مبدئياً، فسينصبّ الوزن الكلي للتحليل التالي على ال«ماذا». والتكافؤ بين المحاكاة والحبكة هو تكافؤ عن طريق ال«ماذا». تتبع الملحمة من خلال حبكتها قوانين المأساة، إلا ما يتعلق بتنوع واحد، هو «الطول»، الذي يستمد من التأليف وحده، والذي لا تأثير له على الإطلاق في القوانين الأساسية لترتيب الأحداث. والأمر الجوهري هو أن الشاعر ـ سواء أكان راوياً أو درامياً ـ هو «صانع حبكات». ثمّ إن من الجدير بالملاحظة أن الاختلاف في الطريقة الذي هو أمر مضاف لكونه طريقة، يستمر حتى في إطار ميدان تطبيقه في الخضوع لسلسلة من التوهينات في سياق التحليلات اللاحقة في «فن الشعر».

في البداية (الفصل الثالث) يتمّ رسم الفرق بوضوح. هناك شيء واحد بالنسبة لمن يقوم بالمحاكاة كائناً من يكون، وبالتالي لمؤلف فعالية المحاكاة،

مهما كان الشكل الفني أو مهما كانت نوعية الشخصيات، وهو أن المؤلف يتصرف بوصفه «راوياً» (apangelionata). وهذا شيء آخر غير أن يجعل الشخصيات مؤلفين للتمثيل، يقومون بتأدية وظيفة الفعل(14). هنا يوجد تمييز مأخوذ من موقف الشاعر من شخصياته، وهذا الموقف هو الذي يشكّل «طريقة» التقديم. فإما أن يتكلم الشاعر مباشرة، وبذلك يروي ما تقوم به الشخصيات، أو يسمح للشخصيات بأن تتحدث، ويتحدث هو بالتالي على نحو غير مباشر من خلالها، بينما هم «يؤدون» الدراما.

هل يمنعنا ذلك من إعادة ضم الملحمة والدراما تحت عنوان «السرد»؟ لا على الإطلاق. أولاً، أنا لا أصف السرد من خلال «الطريقة»، أي من خلال موقف الشاعر من شخصياته، بل من خلال «موضوعه»، ما دمتُ أسمّي بالسرد ما يسمّيه أرسطو على وجه التحديد بالحبكة وتنظيم الأحداث. لذلك لا أختلف عن أرسطو على المستوى الذي يضع نفسه عليه، أعني مستوى «الطريقة». وتجنباً لأي التباس، سأميز السرد بمعناه الواسع، من حيث هو موضوع فعالية المحاكاة، عن السرد بمعناه الضيق بمعنى القص diègésis الأرسطي، الذي سأسميه من الآن فصاعداً بالتأليف القصصي(15). ثمّ إن نقل هذا الجهاز الاصطلاحي يمارس عنفاً أقل على نحو متناسب مع مقولات أرسطو، بحيث يواصل تلطيف الاختلاف، سواء أكان يتخذ جانب الدراما أو جانب الملحمة. فعلى جانب الدراما، يقال إن كل ما تمتلكه الملحمة (من حبكة وشخصيات وفكر وإيقاع) تمتلكه المأساة أيضاً. وأكثر من ذلك أن العناصر التي تمتلكها المأساة (المرئيات البصرية والموسيقى) ليست جوهرية في آخر الأمر بالنسبة لها. حقاً أن المرئيات البصرية، على الخصوص، هي «جزء» واحد من أجزاء المأساة، «إلا أنه أقل الأجزاء كلها من الناحية الفنية، وأوهاها اتصالاً بفن الشعر. إذ من الممكن أن تحقق المأساة تأثيرها حتى لو لم يقم بتقديمها ممثلون في عرض عام». وفي الفصول الأخيرة من «فن الشعر»، حين يفاضل أرسطو بين أنواع الشعر،

يطمئنّ إلى المأساة لمجرد كونها يمكن أن تعرض، لكنه سرعان ما يتراجع عن ذلك قائلاً: «ومرة أخرى، تفلح المأساة في إحداث أثرها المناسب حتى لو لم تكن فيها حركة على الإطلاق، شأنها في ذلك شأن الملحمة، وفي الإمكان معرفة قوة تأثير المأساة بمجرد قراءتها»[16]. وعلى جانب الملحمة، لا تكون علاقة الشاعر بشخصياته في فعل القص علاقةً مباشرة، كما يوحي بذلك التعريف السابق للشاعر، وهنا يدخل أول تخفيف لهذا التعريف من البداية. يضيف أرسطو جملة اعتراضية لتعريفه الشاعر بوصفه راوياً قائلاً: «إما أن يتكلم الراوي على لسان شخصية في دور مفترض، كما يفعل هوميروس، أو يتكلم بلسانه هو دون إحداث أي تغيير». بعبارة أكثر دقة، يحظى هوميروس بالإطراء فيما بعد (الفصل 23) لأنه يحسن فن التواري خلف شخصياته وخصائصها المختلفة، تاركاً لهم حرية التصرف والكلام بأسمائهم، أي بوجيز العبارة، يتركهم يحتلون المشهد. وفي الفصل المكرس لفن المحاكاة الذي يستخدم اللغة الموزونة، أمكن لأرسطو أن يقول دون مفارقة، «إن من الواضح، كما في التراجيديات أن الحبكة يجب أن تكون درامية في بنيتها..الخ». هكذا تسوغ في ثنائية الدراما/ السرد الأولى الثانية، إلى حد أن تصبح نموذجاً لها. لذلك يخفف أرسطو بطرق متعددة المقابلة «النموذجية» بين المحاكاة القصصية (أو التمثيل القصصي) والمحاكاة الدرامية (أو التمثيل الدرامي)، وهي مقابلة لا تؤثر، على أية حال، في موضوع المحاكاة الذي هو الحبك.

ويستحق قيد أخير أن يوضع تحت ثنائية المحاكاة/ الحبكة، لأنه يوفر لنا مناسبة لجعل الاستعمال الأرسطي للمحاكاة أكثر دقة. وهو القيد الذي يضع التأمل في الشخصيات في منزلة ثانوية قياساً بالتأمل في الفعل نفسه. ويبدو هذا القيد حصرياً جداً إذا وضعنا في حسباننا التطور الحديث للرواية وأطروحة هنري جيمس التي تولي تطور الشخصية مكانة مساوية، إن لم تكن أعلى من مكانة الحبكة[17]. لكن تطوير الشخصية، كما يعلق فرانك كيرمود،

يعني قصاً أكثر، أما تطوير الحبكة فيعني إغناءً للشخصية[18]. أرسطو أصعب إرضاءً من هذين الناقدين: «لأن المأساة ليست محاكاة للناس، بل للأفعال وللحياة. هي محاكاة لفعل نجد فيه السعادة والشقاء، والهدف الذي نصبو إليه فيها هو نوع من الفعالية، لا خاصية معينة.. وأهم من ذلك أنه من دون الفعل، لا وجود للمأساة، وإن أمكن وجودها من دون شخصيات». بالطبع قد نخفف صرامة هذه التراتبات بملاحظة أن المسألة فيها لا تتعدى مسألة ترتيب «أجزاء» المأساة. ولعل أهم ما في الأمر أن الاختلاف بين المأساة والملهاة مستمد من اختلافات أخلاقية تؤثر في الشخصيات. لذلك فوضع الشخصيات في المحل الثاني لا يعني التخلي عن مقولة الشخصية. والأهم من ذلك أننا سنواجه في سيمياء السرد المعاصرة ـ التي انبثقت عن بروب ومدرسته ـ محاولات مشابهة لما قام به أرسطو في إعادة بناء منطق سردي لا يبدأ من الشخصيات، بل من «الوظائف»، أي من مقاطع الفعل المجردة.

لكن الشيء الجوهري يكمن في مكان آخر. وهو أن أرسطو بإعطائه الفعل أولية على الشخصية، يؤسس مكانة المحاكاة للفعل. ففي الأخلاق (انظر :الأخلاق النيقوماخية 1105) تسبق الذات الفعل في نظام الخصائص الأخلاقية. أما في الشعرية، فإن تأليف الشاعر للفعل يغطي الخاصية الأخلاقية للشخصيات. فتابعية الشخصيات للفعل ليست قيداً من الطبيعة نفسها كما في القيدين السابقين. بل هي تطبع بطابعها التكافؤ بين التعبيرين: «تمثيل الفعل» و«تنظيم الأحداث». وإذا كان يجب التشديد على هذا التنظيم، إذن فالمحاكاة أو التمثيل يجب أن تكون للفعل لا للكائنات الإنسانية.

الحبكة: نموذج التوافق

دعوني أعلق منزلة المحاكاة بين قوسين مؤقتاً، مفترضاً أن الحبك لا يحددها تحديداً فريداً، وأعود مباشرة نحو نظرية الحبكة لكي أميز فيها نقطة انطلاق لنظريتي في التأليف السردي.

يجب ألا ننسى أن نظرية الحبكة مستخلصة من تعريف المأساة الذي نجده في الفصل 6 من «فن الشعر»، وهو ما ذكرناه سابقاً. لذلك يقدم لنا أرسطو أولاً نظرية في الحبكة المأساوية. والمسألة التي سأواصل متابعتها حتى نهاية هذا العمل هي ما إذا كان نموذج النظام، أي خاصية المأساة، قادراً على التوسع والتحول إلى النقطة التي يصحّ فيها تطبيقه على الحقل السردي بأسره. لكن هذه المعضلة يجب ألا توقفنا هنا. ولصرامة النموذج المأساوي حسنة وضع خزين كبير يبقى تحت الطلب عند الضرورة، مع بداية بحثي لفهمنا السردي. وعلى الفور، تتأسس الموازنة الأكثر جذرية مع انتشار النفس distentio animi عند أوغسطين. أي إن الحبكة المأساوية تُنشأ بوصفها الحل الشعري لمفارقة الزمن التأملية، بقدر ما تتمّ متابعة النظام باستبعاد أية صفة زمنية. وستكون مهمتي ومسؤوليتي أن أكشف المضامين الزمنية للنموذج، من حيث ارتباطه بالتطور الجديد لنظرية المحاكاة التي أقترحها فيما يأتي. برغم ذلك فإن مشروع التفكير بانتشار النفس عند أوغسطين والحبكة المأساوية عند أرسطو باعتبارهما أمراً واحداً سيظهر في الأقل جديراً بالثناء، إذا كنا نزمع اعتبار النظرية الأرسطية لا تبرز التوافق وحده، بل، وعلى نحو ثابت، لعبة التنافر في داخل التوافق. وهذا الجدل الداخلي في التأليف الشعري هو الذي يجعل من الحبكة المأساوية صورة مقلوبة من المفارقة الأوغسطينية.

يؤكد تعريف الحبكة بوصفها تنظيماً للأحداث على التوافق في البداية. ويتسم هذا التوافق بثلاث سمات: الاكتمال، والكلية، والطول المناسب(19).

وفكرة «الكل» هي المحور الذي يدور حوله التحليل الآتي. إذ إن هذا

التحليل يثبت على طبيعة التنظيم المنطقية، ولا يتجه نحو بحث السمة الزمنية للتنظيم[20]. وتماماً عند اللحظة التي يطوّق فيها التعريف معضلة الزمن، ينأى بنفسه أكثر عن الزمن: «والحال يكون الشيء كلاً حين يكون ذا بداية ووسط ونهاية». لكنّ الشيء لا يُعدّ ذا بداية ووسط ونهاية إلا بفضل التأليف الشعري. وليس ما يحدد البداية هو غياب حادثة سابقة بل غياب الضرورة عن التعاقب. أما النهاية فهي حقاً ما يأتي بعد حدوث شيء ما، ولكن إما كنتيجة حتمية له، أو نتيجة اعتيادية [وبالتالي محتملة له]». ويبدو أن الوسط وحده يعرَّف من خلال التعاقب فقط: «الوسط هو ما يعقب شيئاً آخر، وله شيء آخر يتبعه». لكن له منطقه الخاص في النموذج المأساوي، الذي هو منطق التحوّل والانقلاب: metabole, metaballein, metabasis وانقلاب الحظ من السعادة إلى الشقاء. وستنطوي نظرية الحبكة «المعقدة» على تصنيف للتحوّلات التي لها تأثير مأساوي مناسب. ولذلك يتم التشديد في تحليل فكرة «الكل» على غياب المصادفة والتوافق مع متطلبات الضرورة أو الاحتمال اللذين يغطيان التعاقب. وإذا أمكن إخضاع التعاقب لرابطة منطقية على هذا النحو، فذلك لأن أفكار البداية والوسط والنهاية ليست مستمدة من التجربة. فهي ليست ملامح فعل واقعي، بل هي أثر من آثار ترتيب القصيدة.

وينطبق الشيء نفسه على الطول. ففي الحبكة وحدها يكون للفعل خط كفاف معين، وحد (horos) وبالنتيجة طول معين. وسنعود لاحقاً فيما يتعلق بجماليات التلقي التي تكمن بذرتها لدى أرسطو، إلى دور الانتباه أو الذاكرة في تحديد معيار حياة الذهن. ومهما قيل عن قدرة المُشاهِد على النفاذ بنظره إلى العمل، فإن هذا المعيار الخارجي يتوافق مع الحتمية الداخلية في العمل التي هي الشيء المهم الوحيد هنا. «يمكن القول إن الحد الصحيح والكافي للحبكة هو الطول الذي يسمح للبطل بأن يتغير من حال الشقاء إلى حال السعادة، أو من حال السعادة إلى حال الشقاء، خلال متوالية من الأحداث الحتمية أو المحتملة». بالتأكيد، لا بدّ أن يكون هذا الطول زمنياً، لأن

التحول يستغرق زمناً. لكنه زمن العمل، لا زمن الأحداث في العالم الخارجي. وتنطبق سمة الحتمية على الأحداث التي تجعلها الحبكة مجاورة لبعضها ephexes. هكذا يتمّ استبعاد الأزمنة الفارغة. ونحن لا نسأل ما الذي فعله البطل بين حدثين تمّ الفصل بينهما في حياته. في «أوديب ملكاً»، كما يلاحظ إيلس، يعود الرسول تماماً في اللحظة التي تتطلب الحبكة حضوره، «لا قبلها، ولا بعدها» (إيلس، ص293). وتقبل الملحمة، لأسباب داخلية خاصة بتأليفها، الاتساع في الطول. ومن باب مزيد من التسامح مع الأحداث الفرعية العارضة، تتطلب الملحمة سعة أكبر، لكن دون أن تتخلى أبداً عن مطلب وجود حدٍّ ما.

ليس الزمن بالأمر غير المأخوذ بالحسبان وحسب، بل هو مستبعد. على سبيل المثال، يقابل أرسطو بين نوعين من الوحدة عند تأمله الملحمة (الفصل 23) من حيث تعرضها لمتطلبات الاكتمال والكلية التي تتضح بالمأساة خير اتضاح: فمن ناحية، هناك الوحدة الزمنية henos khronou التي تسم «فترة زمنية واحدة بكل ما يقع فيها من أحداث لشخص واحد أو أشخاص عدة، مهما كانت الصلة ضعيفة بين هذه الأحداث»، ومن ناحية ثانية، هناك الوحدة الدرامية التي تسم «فعلاً مفرداً واحداً» (وهو ما يشكّل كلاً مكتملاً في ذاته، له بداية ووسط ونهاية). ولذلك فالأفعال المتعددة التي تقع خلال فترة زمنية مفردة لا تشكّل «فعلاً مفرداً». ولهذا السبب يحظى هوميروس بالثناء لاختياره في قصة «حرب طروادة» ـ برغم أن لها بداية ونهاية ـ «جزءاً واحداً» حدد فيه فنُّه وحده بدايتَه ونهايتَه. تؤكد هذه الملاحظات أن أرسطو لا يولي اهتماماً لإنشاء زمن قابل لأن ينطوي عليه إنشاء الحبكة.

لذلك إذا كانت الرابطة الداخلية للحبكة منطقية، وليست زمانية، فما المنطق؟ الحقيقة أن كلمة «منطق» لا تظهر أبداً، برغم أن الضرورة والاحتمال هما من المقولات المألوفة في «الأورغانون». وإذا كان مصطلح «المنطق» لم يستخدم أبداً، فربما كان ذلك لأن موضوع النقاش هو معقولية

مناسبة لحقل الممارسة العملية، لا لحقل النظرية theoria ، وبالتالي فهو مجاور للتدبر والتبصر في الحكمة العملية phronesis، الذي هو الاستعمال العقلي للفعل. والحقيقة أن الشعر هو «فعل»، و«فعل» عن «الفعل» ـ انظر مفهوم «الفاعلين» عند أرسطو في الفصل3. لكنه ليس بفعل واقعي أو أخلاقي، بل هو فعل خيالي وشعري. وهذا هو السبب في الضرورة البالغة لفصل السمات الخاصة بوعي المحاكاة عن وعي الأسطورة، بالمعنى الذي يضفيه أرسطو على هذين المصطلحين.

يوضح أرسطو أنها في الواقع مسألة نوع من الوعي، بدءاً من الفصل 4، حيث يقيم مفاهيمه الرئيسة عن طريق تكوينها. فهو يسأل: لماذا نستمتع عند النظر إلى صور أشياء بغيضة في ذاتها مثل أحطّ أنواع الحيوانات أو الفطائس؟ «السبب في ذلك مرة أخرى أن تجربة تعلم الأشياء تعطي أعظم المتع، لا للفلاسفة وحدهم، بل لسائر البشر...فهم يستمتعون برؤية الصور، لأنهم حين ينظرون إليها يكتسبون تجربة التعلم والتفطن إلى ما يمثله كل شئ، فيقولون مثلاً: هذه الصورة للشيء الفلاني». التعلم، واستخلاص العبر، والتعرف على الشكل ـ لدينا هنا الهيكل العظمي لمعنى اللذة الموجودة في المحاكاة أو التمثيل(21). لكن إن لم تكن هذه مسألة عموميات فلسفية، فإلى أي أنواع العموميات تنتمي العموميات الشعرية؟ كونها عموميات لا يرقى إليه شك، ما دام بالإمكان تحديدها عن طريق المقابلة المزدوجة بين الممكن والفعلي أو العام والخاص أو الجزئي. ونحن نعرف أن الزوج الأول يتضح لدى أرسطو بالمقابلة بين الشعر والتاريخ على طريقة هيرودوت(22): «وهكذا فالفرق بين المؤرخ والشاعر لا يكمن في كون المؤرخ يستخدم النثر والشاعر يستخدم النظم، وإلا فقد كان بالإمكان نظم أعمال هيرودوت على شكل منظومة، ولن يقلَّ فيها التاريخ عما هو في النثر، بل إن الفرق بينهما يكمن في كون أحدهما يتحدث عن الأشياء التي كانت، وثانيهما عن الأشياء التي يمكن أن تكون. ولذلك فالشعر أكثر فلسفة

من التاريخ وأعلى منه رتبة، فالشعر يميل إلى التعبير عن الكلي والعمومي، بينما يميل التاريخ إلى التعبير عن الواقعة المتعينة».

غير أن نقطة البحث لم يتمَّ توضيحها لأن أرسطو حريص على أن يقابل بين «الأشياء التي يمكن أن تقع، لأنها في ذاتها خاضعة للحتمية أو الاحتمال»، و«الأشياء التي وقعت بالفعل». وكذلك فإن الكلي هو «ذلك النوع من الأشياء الذي يقوله أو يفعله شخص معين إما على سبيل الاحتمال أو الضرورة». بعبارة أخرى، لا يجب البحث عن الممكن والعام خارج تنظيم الأحداث، ما دام هذا الربط نفسه ضرورياً أو محتملاً. بعبارة وجيزة، على الحبكة أن تكون معتادة. ونفهم مجدداً لماذا يكون للفعل التميّز على الشخصيات. فتعميم الحبكة يعمّم الشخصيات، حتى حين تكون لها أسماء محددة. من هنا المبدأ: أدرك أوّلاً الحبكة، ثم أضف إليها الأسماء.

قد يُعتَرض على هذا بأن هذه المحاججة دائرية. يحدد الممكن والعام الضروري والمحتمل، لكن الضروري والمحتمل يضفيان الصفات على الممكن والعام. لذلك هل ينبغي علينا أن نفترض أن التنظيم في ذاته، أي بما هو ربط قائم على السببية، يجعل الوقائع المنظمة نموذجية؟ أنا أميل، من ناحيتي، إلى اتجاه أولئك المنظرين السرديين للتاريخ، مثل لويس منك، الذين يضعون كامل ثقل معقوليته على الربط الذي يقام بين الأحداث أو على الفعل القضائي في «ضمها معاً». فإدراك رابطة سببية، حتى حين تكون بين أحداث مفردة، هو ضرب من التعميم.

تتأكد صحة هذا الفهم في المقابلة بين الحبكة البسيطة والحبكة الإبيسودية [حبكة الأحداث المتتالية(*)]. ليس تتابع الأحداث العرضية هو ما

(*) حبكة الأحداث المتتالية episodic عند أرسطو هي الحبكة التي تراكم الأفعال العرضية المتتابعة دون أن يكون بينها ترابط سببي، وهي غير الحبكة المعقدة كما في الملحمة، وغير الحبكة البسيطة. ولأنها تعتمد استطالة النص دون وجود ترابط سببي فقد فضلت تعريبها بحبكة الأحداث المتتالية وهو من المصطلحات الأساسية في الكتاب. ويمكن =

لا يحبذه أرسطو: إذ لا تستطيع المأساة التنازل عنها إلا بأن تعرض نفسها لعقوبة أن تصبح رتيبة، بينما تستثمرها الملحمة خير استثمار. ما يدينه أرسطو هو الأحداث العرضية المفككة: «أسمي بالحبكة الإبيسودية [حبكة الأحداث المتتالية] تلك التي تتابع مشاهدها المتوالية [met'allela] دون مراعاة للتوالي الحتمي أو المحتمل». هنا نجد المقابلة المفتاحية: شيء بعد شئ، وشئ بسبب شيء (في توالٍ سببي: di'allela. الشيء بعد الشيء توالٍ متتابع (إبيسودي) مجرد، والشئ بسبب الشيء توالٍ سببي، وبالتالي محتمل. ولا مجال للشك هنا. نوع العمومية الذي تدعو إليه الحبكة يستمد وجوده من ترتيبها، الذي يتحقق به اكتمالها وكليتها. ليست العموميات التي تولدها الحبكة بالمثل الأفلاطونية. بل هي عموميات ذات صلة بالحكمة العملية، وبالتالي بالأخلاق والسياسة. تولد الحبكة مثل هذه العموميات حين ترتكز فيها بنية الفعل على الروابط الداخلية للفعل، لا على العوارض الخارجية. وهذه الروابط الداخلية في ذاتها هي بداية التعميم.

إذاً، فمن سمات المحاكاة أنها تتجه نحو تماسك الحبكة، أكثر مما تتجه نحو القصة الجزئية. والفعل فيها هو مباشرةً «فعل» تعميمي. تنطوي هذه القضية من حيث المبدأ على معضلة الفهم السردي بأسرها. فإيجاد حبكة يعني استخراج المعقول من العرضي، والعمومي من المفرد، والضروري أو المحتمل من المتتالي (الإبيسودي). أليس هذا ما يقوله أرسطو أخيراً حين يكتب:

> «بناءً على ما سبق من ملاحظات يتضح أن الشاعر ينبغي أن يكون صانع حبكات، قبل أن يكون صانع منظومات، لأنه شاعر

= التمثيل عليه بالمقارنة بين الجملتين: (مات الملك ثم ماتت الملكة)، حيث لا تكون هناك صلة بين الحدث الأول (موت الملك) والحدث الثاني (موت الملكة) سوى التتابع المحض، وجملة (مات الملك ثم ماتت الملكة حزناً عليه)، حيث توجد رابطة سببية بين الحدثين (م).

بفضل محاكاته، وهو إنما يحاكي الأفعال. ولو حدث، في مناسبة ما، أن عالج أحداثاً واقعية، واتخذ منها موضوعاً لقصيدة، لظلّ مع ذلك شاعراً، ما دام ليس هناك ما يحول دون أن تكون بعض الأشياء التي وقعت فعلاً من نوع الأشياء التي يمكن أن تقع، فيكون الشاعر شاعراً بما ينسجم مع هذه القاعدة الأخيرة»[23].

هناك جانبان في المعادلة يوازن كلٌّ منهما الآخر: صانع حبكات، ومحاكي أحداث، ذلك هو الشاعر.

ما زالت المعضلة لم تحلَّ سوى حل جزئي. فنحن نستطيع أن نتحقق من الربط السببي في الواقع الخارجي، ولكن كيف نتحقق منه في التأليف الشعري؟ هذا سؤال مربك. إذا كانت فعالية المحاكاة «تؤلف» الفعل، فهي التي تؤسس ما هو ضروري في تأليفه. وهي لا ترى العمومي، بل تدعه ينبثق تلقائياً. إذاً، فما هي معاييرها؟ لدينا إجابة جزئية في التعبير الذي أوردناه سابقاً: «لأنهم حين ينظرون إليها يكتسبون تجربة التعلم والتفطن إلى ما يمثله كل شئ، فيقولون مثلاً: هذه الصورة للشئ الفلاني». في تقديري أن لذة التعرف هذه، كما يدعوها دوبان ـ روك ولالو، تفترض مفهوماً متطلعاً للحقيقة، يكون ابتكار الأشياء استناداً إليه إعادة اكتشاف لها. غير أن هذا المفهوم المتطلع للحقيقة لا مكان له في النظرية الشكلية عن بنية الحبكة. وهو يفترض نظرية أكثر تطوراً عن المحاكاة من النظرية التي توازن المحاكاة بالحبكة. وسأعود إلى هذه النقطة عند نهاية هذه الدراسة.

التنافر الضمني

ليس النموذج المأساوي بنموذج للتوافق وحسب، بل للتوافق المتنافر. يحدث هذا حيث يقدم نظيراً لانتشار النفس. التنافر حاضر في كل مرحلة من مراحل التحليل الأرسطي، برغم أنه لم ينلْ إلا اهتماماً ثيمياً من خلال الحبكة المعقدة (في مقابل الحبكة البسيطة). فهو يتجلى في التعريف القانوني للمأساة بوصفها محاكاة لفعل جاد و«كامل» (teleios)[24]. وليس الاكتمال

سمة تافهة بقدر ما ينتهي الفعل بالسعادة أو الشقاء، وبقدر ما تقوم الخواص الأخلاقية للشخصيات على تحبيذ أي من النتيجتين. ولا يصل الفعل إلى خاتمته حتى يفرز إحدى النتيجتين.

وهكذا يتمّ تأشير فضاء الأحداث المتتالية (episodes) التي تحمل الفعل إلى خاتمته. لا يقول أرسطو أي شيء عن الأحداث المتتالية بما هي أحداث متتالية. وليس ما يحظره هو الأحداث المتتالية، بل النسيج المتتالي (episodic)، أي الأحداث المتتالية التي يتبع فيها الحدثُ الحدثَ بمحض المصادفة. أما الأحداث المتتالية التي تسيطر عليها الحبكة فهي التي تضفي الطول على العمل، وبالتالي العظم.

يحتوي تعريف المأساة أيضاً على إشارة أخرى: «وتثير الشفقة أو الخوف، وبذلك يحدث التطهير عن هذين الانفعالين». دعونا نطرح جانباً سؤال التطهير الشائك مؤقتاً، ونركز على وسيلته (dia). في رأيي، لقد فهم إيلس ودوبان ـ روك ولالو مقصد أرسطو على خير وجه، كما ينعكس في بناء هذه الجملة. تتشكل استجابة المُشاهِد الانفعالية في الدراما في نوعية العوارض التدميرية أو المؤلمة التي تعانيها الشخصيات نفسها. وستؤكد هذا المعالجة اللاحقة لكلمة (pathos) بوصفها المكوّن الثالث للحبكة المركبة. من هنا تأتي الحبكة بالتطهير catharsis مهما كان معنى هذه الكلمة. وأوّل تنافر هو العوارض المخيفة أو المثيرة للشفقة. وهي تكوّن التهديد الرئيس لتماسك الحبكة. ولهذا السبب يتحدث عنها أرسطو مرة أخرى وهو بصدد الضروري والمحتمل وأيضاً في سياق نقده لأمثلة التتالي المحض (الفصل 9). ولا يستخدم أرسطو هناك الاسمين (الشفقة) و(الخوف)، بل الصفتين (مثير للشفقة) و(مخيف) اللتين تميزان العوارض التي يمثل عليها الشاعر من خلال الحبكة.

ما زال المقصود أن تحليل الإدهاش يتجه على نحو مباشر إلى التوافق المتنافر. يميز أرسطو الإدهاش بتعبير طريف وموارب، يضيع في الترجمة الإنجليزية: «حين يأتي على غير توقع، ولكنه يقع في توالٍ سببي يفضي فيه

الشيء إلى آخر» [para ten doxan di'allela]. والأشياء «العجيبة» (to thaumaston) - التي هي أقصى حالات التنافر ـ هي المصادفات التي تبدو وكأنها جاءت عن سابق تخطيط.

ونصل إلى قلب التوافق المتنافر، الذي ما زالت تشترك به الحبكة البسيطة وحبكة الأحداث المتتالية، مع الظاهرة المركزية في الفعل المأساوي التي يسميها أرسطو بالتحول (metabole) في الفصل 11. في المأساة يقلب التحول السعادة إلى شقاء، لكن اتجاهه قد يكون مقلوباً. ولا تستغل المأساة هذا المصدر، بسبب الدور الذي تؤديه العوارض المثيرة للخوف أو الشفقة دون ريب. لكن هذا التحول هو الذي يستغرق زمناً ويغطي طول العمل. ويكمن فن التأليف في جعل هذا التنافر يظهر وكأنه توافق. وهكذا يتفوق «الشئ بسبب (dia) الآخر» على «الشئ بعد (meta) الآخر»[25]. فالمتنافر يطيح بالمتوافق في الحياة، لا في الفن المأساوي.

والتحوّلات التي تتسم بها الحبكة المعقدة، هي كما هو معروف، التحول - (peripeteia) أو الانقلاب أو على حد تعبير دوبان ـ روك ولالو: coup de theatre- والتعرف (anagnorisis)، وينبغي أن نضيف إليهما المعاناة (pathos). لقد أعطانا أرسطو تعريفات هذه الأنماط في الفصل 11، والتعليق الذي يصلح لها معروف[26]. ما يهمنا هنا أن أرسطو يضاعف القيود على الحبكة المأساوية وبالتالي يجعل من نموذجه أقوى وأكثر محدودية في الوقت نفسه. أكثر محدودية بقدر ما تتداخل نظرية القص مزيداً من التداخل بنظرية الحبكة المأساوية. وهكذا سيكون السؤال ما إذا كان ما نسميه بالسرد قادراً على إحداث أثر مدهش من إجراءات أخرى غير التي يعددها أرسطو، وبالتالي يكون مبعث قيود أخرى غير المأساة. لكن النموذج يصير أقوى بقدر ما يبلغ التحول والتعرف والمعاناة ـ ولاسيما حين يتم الجمع بينها في عمل واحد كما في «أوديب» لسوفوكليس ـ بانصهار التوالي المفارق والسببي، والإدهاش والضرورة، إلى أقصى درجات التوتر[27]. ولقوة هذا النموذج

تحاول أية نظرية في الساردية أن تصونه بوسائل أخرى غير وسائل النموذج المأساوي. بهذا الخصوص، يمكننا أن نسأل ألسنا نبتعد عن السرد إذا تخلينا عن هذا القيد الرئيس الذي يشكله التحول، مأخوذاً بمعناه الأوسع بوصفه «تغيراً من حالة إلى نقيضها». سنعيد اكتشاف هذه المسألة حين نتفحص فيما يأتي «ما الذي يُخرج القصة (أو القصص) من الفعل» إذا استخدمنا عنوان مقالة هيرمان لوب[28]. إذ ستثير مسألة النتائج غير المقصودة، وكذلك مسألة النتائج المشاكسة، في نظرية التاريخ سؤالاً مماثلاً. مضامينه متعددة: فإذا كان التحوّل أمراً جوهرياً لأية قصة أو تاريخ حيث يهدد اللامعنى ما يزخر بالمعنى، أفلا يحافظ اقتران التحول والتعرف على عمومية تتخطى حالة المأساة؟ أفلا يسعى المؤرخون، أيضاً، إلى إحلال وضوح الرؤية محلَّ الحيرة؟ أفلا تتضاعف حيرتنا حيث يتضاعف عدم توقع التحول؟ هناك مضمون آخر أكثر تقييداً: ألا ينبغي أن نحافظ على الإحالة إلى السعادة أو الشقاء أيضاً بالإضافة إلى التحول؟ أليس لكل قصة مروية علاقة بتحولات الحظ أخيراً، سواء أكانت نحو الأحسن أو نحو الأسوأ[29]؟ ليس من الضروري أن نأخذ المعاناة (pathos) بمعنى القرين الفقير لأنماط التحول في هذه المراجعة. إذ إن أرسطو يوفيها حقها من التعريف في نهاية الفصل 11. تقترن المعاناة بالعوارض المثيرة للخوف أو الشفقة المتأصلة في الحبكة المأساوية، وتقف هذه في صدارة مولدات التنافر. فالمعاناة، أو «ما يعانى» كما يقول إيلس أو «الأثر العنيف» l'effet violent على حد تعبير دوبان ـ روك ولالو، هي التي تصل بالمثير للخوف أو الشفقة في الحبكة المعقدة إلى ذروته.

وليس هذا النظر في الخاصية الانفعالية للعوارض بالأمر الغريب على بحثنا، كما لو أن الاهتمام بالمعقولية المناسبة للبحث في الاكتمال والكلية كان ينبغي أن ينطوي على نوع من «نزعة فكرية» يجب أن توضع على النقيض من «النزعة العاطفية». المثير للشفقة والخوف صفتان قرينتان بأكثر

التغيرات غير المتوقعة للحظ المتجهة نحو الشقاء. وهذه العوارض المتنافرة هي التي تميل الحبكة إلى جعلها ضرورية أو محتملة. وبفعلها هذا تنقيها أو بالأحرى تطهرها. وسنعود مرة أخرى إلى هذه النقطة. وبتضمين المتنافر في داخل المتوافق، تضمن الحبكة المؤثر عاطفيا في داخل المعقول. هكذا يقول أرسطو إن المعاناة (pathos) هي إحدى مقومات محاكاة الفعل أو تمثيله. وبذلك يؤاخي الشعر هذه المصطلحات التي تقابل بينها الأخلاق[30].

ينبغي لنا أن نمضي أبعد من ذلك. فإذا كان يمكن للمثير للشفقة والخوف الاندماج في الحبكة، فذلك لأن لهذين الانفعالين معقوليتهما، كما يقول إيلس (ص 375)، وهي معقولية تؤدي بدورها وظيفة معيار للخاصية المأساوية لأي تغير في الحظ. وقد كرس أرسطو الفصلين (13) و(14) لهذا الأثر الاختباري الذي تمارسه الشفقة والخوف على بنية الحبكة. حقاً أنه بقدر ما يمتزج هذان الانفعالان بالبغيض والوحشي، أو غير الإنساني (والافتقار إلى محبة الخير philanthropy يجعلنا نتعرف على مَن يشبهنا من الشخصيات) يلعبان الدور الرئيس في تصنيف الحبكات. وينبني ذلك على محورين: ما إذا كانت الشخصيات خيرة أو شريرة، وما إذا كانت نهايتها سعيدة أو شقية. يتحكم هذان الانفعالان بتراتب التأليفات الممكنة: «لأن الإحساس بالإشفاق هو ما يقع من سوء لشخص لا يستحق أن يشقى، والإحساس بالخوف هو ما يقع من أخطار لشخص يشبهنا».

وأخيراً، فإن هذين الانفعالين يتطلبان أن يمنع البطلَ «خطأٌ» ما عن الظفر بمنزلة الفضيلة أو العدالة، دون أن يكون قد ارتكب شراً أو رذيلة يتحمل بسببهما مسؤولية سقوطه في سوء الحظ: «ويبقى بعد هذا البطل الذي يقف بين هذين الطرفين، أي الشخص الذي ليس في الدرجة القصوى من الفضيلة والعدالة، والذي يتردى في الشقاوة والتعاسة لا بسبب رذيلة أو شر، ولكن بسبب خطأ ما أو سوء تقدير [hamartia]»[31]. ولذلك حتى التفطن إلى الخطأ المأساوي تحققه الصفة الانفعالية للشفقة والخوف وحسُّنا بما هو

إنساني[32]. وبالتالي فالعلاقة دائرية. تأليف الحبكة هو الذي يطهر الانفعالات، بحملها على تمثيل العوارض المثيرة للشفقة والخوف، وهذه الانفعالات المطهرة هي التي تتحكم بالتفطن إلى المأساوي. وليس بالإمكان، على ما يبدو، إقصاء تضمين المخيف والمثير للشفقة في النسيج الدرامي. مع ذلك يستطيع أرسطو أن يخلص إلى هذه الموضوعة بالألفاظ التالية: «ما دامت المتعة التي يجب على الشاعر أن يوفرها هي المتعة التي تأتي من (apo) الشفقة والخوف من خلال (dia) محاكاة فعل ما، فمن الواضح أن هذا الأثر يجب أن يتجسد (empoieteon) في أحداث الحبكة»[33].

لقد ازدادت التقييدات التي يعرض أرسطو نموذجه المأساوي لها. وقد نسأل حينئذٍ ألم يجعل أرسطو، عند تدشينه القيود على الحبكة المأساوية، نموذجه أقوى وأكثر محدوديةً معاً[34].

جانبا التصور الشعري

إنهاءً لهذا الموضوع، أود أن أعود إلى مسألة المحاكاة، التي تشكل ثاني بؤرة لاهتمامي في قراءة «فن الشعر». لا يبدو لي أنها محكومة بتساوي التعبيرين: «محاكاة فعل ما» (أو تمثيله) و«تنظيم الأحداث». فهي ليست شيئاً ينبغي استرداده من هذه المعادلة. لا ريب أن معنى المحاكاة الطاغي هو معناها الذي يشكله اقترانها بالحبكة (muthos). وإذا واصلنا ترجمة المحاكاة mimesis بالتقليد imitation ، فعلينا أن نفهم منها معنى مناقضاً تماماً لنسخة من واقع سابق الوجود، ثم نتحدث بدلاً منها عن تقليد إبداعي. وإذا ترجمنا المحاكاة بالتمثيل representation (كما يفعل دوبان ـ روك ولالو)، فلا ينبغي أن نفهم من هذه الكلمة مضاعفة حضور، كما نفعل حين نتحدث عن المحاكاة الأفلاطونية، بل هي بالأحرى تلك الثغرة التي تفتح الفضاء على السرد القصصي. إذ لا ينتج الحرفيون الذين يعملون بالكلمات أشياء، بل أشباه ـ أشياء quasi-things ، ويبتكرون «كما ـ لو». وبهذا المعنى فإن

المحاكاة الأرسطية هي شعار التحويل، إذا استعملنا مفرداتنا اليوم، الذي ينتج «أدبية» العمل الأدبي.

ما زالت تسوية المحاكاة بالحبكة غير ملائمة تماماً لمعنى التعبير mimesis praxeos. نستطيع بالطبع كما فعلنا سابقاً أن نخمن المولد الموضوعي بوصفه المعادل لتعقل مضمون الشعور noematic للتقليد أو التمثيل ثم نساوي بين هذا المعادل وتعبير «تنظيم الأحداث» كاملاً، الذي يتخذه أرسطو «ماذا» ـ أو موضوعاً ـ للمحاكاة. غير أن الممارسة تنتمي في الوقت نفسه إلى العالم الواقعي، الذي تغطيه الأخلاق، وعالم خيالي تغطيه الشعرية، مما يوحي أن المحاكاة لا تؤدي وظيفة ثغرة وحسب، بل أيضاً رابطة تؤسس عليها على وجه التحديد منزلة النقلة «الاستعارية» للميدان العملي عن طريق الحبكة. فإذا صحت هذه الحالة، فإن علينا أن نحافظ في معنى كلمة المحاكاة على إحالة إلى الجانب الأول من التأليف الشعري. وأسمي هذه الإحالة بالمحاكاة 1 ، تمييزاً لها عن المحاكاة 2 ـ محاكاة الخلق ـ التي تظل نقطة بؤرية. وأرجو أن أوضح أنه حتى في نص أرسطو هناك إحالات متفرقة إلى هذا الجانب الأولي من التأليف الشعري. وليس هذا كلَّ شيء. إذ لا تبلغ المحاكاة، من حيث هي فعالية، أعني فعالية محاكاة كما تذكرون، حدها المقصود من خلال حركية النص الشعري وحده. بل تتطلب أيضاً مشاهداً أو قارئاً. ولذلك هناك جانب آخر للتأليف الشعري أيضاً، أسميه بالمحاكاة 3، سأبحث عن إشارات له في نص «فن الشعر». بمثل هذا التأطير لقفزة الخيال بالعمليتين اللتين تشكلان جانبي محاكاة الابتكار، أعتقد أننا نثري معنى فعالية المحاكاة المغروسة في السرد ولا نضعفه. وأرجو أن أبين أن هذه الفعالية تستمد معقوليتها من وظيفتها التوسطية، التي تفضي بنا من جانب من النص إلى آخر بوساطة قوة إعادة التصوير refiguration.

لا تنقص الإحالات إلى فهم الفعل كتاب «فن الشعر»، وكذلك الإحالات إلى المعاناة والآلام passions التي يتولى صياغتها كتاب

«الأخلاق». وهذه إحالات ضمنية، برغم أن كتاب «الخطابة» يتضمن مقالاً حقيقياً عن «الانفعالات». والاختلاف سهل الفهم. إذ تستغل البلاغة هذه الانفعالات، بينما تحولها الشعرية إلى فعل إنساني ومعاناة في القصيدة.

سيقدم الفصل التالي فكرة أكثر اكتمالاً لفهم نظام الفعل الذي تنطوي عليه الفعالية السردية. ويستفيد النموذج المأساوي، بوصفه نموذجاً محدوداً للساردية، من المقتبسات نفسها التي يحددها هذا الفهم القبلي pre-understanding. وبانعطاف الحبكة المأساوية نحو تحولات الحظ وانقلاباته، وهي حصراً التحول من السعادة إلى الشقاء، تكون توسيعاً للطرق التي يقذف بها الفعل الناس الخيرين، بما يناقض كل توقع، إلى الشقاء. هكذا تقوم بنقيض ما تقوم به الأخلاق، التي تعلمنا كيف يفضي الفعل من خلال ممارسة الفضيلة إلى السعادة. وفي الوقت نفسه تستعير من المعرفة السابقة للفعل سماته الأخلاقية فقط[35].

في المحل الأول، يعرف الشعراء دائماً أن الشخصيات التي يصورونها هي «أشخاص قائمون بالفعل». لقد كانوا على وعي بـ«أن الشخصية تكتسب صفاتها وخصائصها بفضل ما نعزوه لها». كانوا يعرفون دائماً أن «هؤلاء الأشخاص سيكونون بالضرورة أشخاصاً من طراز عالٍ أو خفيض». والجملة الاعتراضية التي تلي هذه العبارة الأخيرة جملة أخلاقية: «لأن هناك قسمة تتعرض لها الشخصيات بدون استثناء تقريباً، بحيث تكون الجودة أو الرداءة المعيار العمومي للشخصية». وهذا التعبير «عمومي» (pantes) هو إشارة إلى المحاكاة 1 في نص «فن الشعر». في الفصل المكرس للشخصيات (الفصل 15): «الشخص المحاكى» هو شخص استناداً إلى الأخلاق. وتأتي الصفات الأخلاقية من العالم الواقعي. أما ما يصدر عن التقليد أو التمثيل فهو مطلب التماسك المنطقي. وبالطريقة نفسها، يقول لنا أرسطو إن التراجيديا والكوميديا يختلفان بكون الكوميديا تؤثر محاكاة أشخاص أكثر رداءة، بينما تؤثر التراجيديا محاكاة أشخاص أفضل من الجيل الحاضر (ton nun). وهذه

هي الإشارة الثانية إلى المحاكاة 1. لذلك فإن كون الفعل يحسن الشخصية أو يضرها شيء يعرفه الشاعر ويسلم به: «إن الشخصية تكتسب صفاتها وخصائصها بفضل ما نعزوه لها»(36).

بوجيز العبارة، إذا كان علينا أن نتحدث عن «إبدال» المحاكاة، أو «نقلة» شبه استعارية من الأخلاق إلى الشعرية، فيجب أن ندرك فعالية المحاكاة بوصفها رابطة، لا ثغرة وحسب. وهي في الحقيقة الحركة من المحاكاة 1 إلى المحاكاة 2. وإذا كان مما لا ريب فيه أن مصطلح الحبكة يشير إلى الانقطاع، فإن كلمة (ممارسة)، بحكم ولائها المزدوج، تضمن الاتصال بين عالمي الفعل: الأخلاق والشعرية(37).

ويمكن دون شك التعرف على علاقة مشابهة لهذه تتضمن الهوية والاختلاف بين كلمة (pathe) التي يعطيها كتاب «الخطابة»، الكتاب 2، وصفاً مسهباً، وكلمة - (pathos) المعاناة ـ التي يجعلها الفن المأساوي جزءاً من أجزاء الحبكة.

ربما كان علينا أن ندفع هذا الاسترداد أو هذه الاستعادة للأخلاق من الشعرية خطوة أخرى. لا يجد الشعراء تنظيماً ضمنياً لميدانهم العملي في الخزين الثقافي فقط، بل أيضاً في التنظيم السردي (mise en form) لهذا الميدان. فإذا كان الشعراء المأساويون، خلافاً لمؤلفي الكوميديا الذين يبيحون لأنفسهم الاعتماد على حبكات ذات أسماء يتم اختيارها بالمصادفة، يرجعون إلى «الأسماء التاريخية» (genomenon)، أي الأسماء التي ينقلها التراث، فذلك لأن المحتمل ـ الذي هو سمة موضوعية ـ لابد أيضاً أن يكون مقنعاً وقابلاً للتصديق (pithanon) ـ وهذه سمة ذاتية. لا يمكن إذاً فصل الرابطة المنطقية للاحتمال عن القيود الثقافية للقبول. وبالتأكيد فإن الفن هنا أيضاً يشير إلى ثغرة: «وحتى لو اتخذ [الشاعر] في مناسبة ما من أحداث واقعية (genomena) موضوعاً لقصيدته، لظلَّ مع ذلك شاعراً». ولكن من دون أساطير يتم تناقلها لن يكون هناك ما يمكن تحويله شعرياً. مَن يحسن أن

ينظم في كلمات المنبع الذي لا يستنفد للعنف الذي نتلقاه من الأساطير التي يحولها الشاعر إلى أثر مأساوي؟ وأين يكمن هذا المأساوي بكثافة أكثر مما في القصص التي نتلقاها عن قلة من الأسر المحتفى بها، مثل آل آتريدس، وآل أوديب؟ لذلك لم يكن من المصادفة أن ينصح أرسطو، الذي اهتم اهتماماً كبيراً في مكان آخر باستقلال النص الشعري، الشعراء بالاستمرار في الاعتماد على أكثر القضايا إثارة للخوف والشفقة في هذا الكنز[38].

أما فيما يتعلق بمعيار المحتمل أو الممكن الذي يميز بوساطته الشعراء حبكاتهم عن القصص التقليدية ـ سواء أحصلت واقعاً أم كانت موجودة في الخزين التراثي ـ فيمكننا الشك في إمكانية أن يحيط بها «منطق» شعري خالص. وتفضي بي الإحالة على ارتباطها بالمقنع، كما أسلفت، إلى التفكير بأنها أيضاً مدركة على نحو ما. لكن هذه المشكلة تتعلق بإشكالية المحاكاة 3، التي سأعود لها الآن.

لدى الوهلة الأولى، لا يبدو لنا أن نتوقع إلا القليل من «فن الشعر» فيما يخص الجانب الثاني من التأليف الشعري. وخلافاً لـ«الخطابة» التي تلحق نظام الخطاب بآثاره في جمهوره، لا ينمّ «فن الشعر» عن أي اهتمام ضمني في توصيل العمل إلى الملأ. بل يكشف في بعض المواضع عن جزعه من القيود التي توثقه بأعراف الاحتجاجات الملازمة للمنافسات العامة، بل عن جزع أكبر من الذوق البائس للجمهور العادي (الفصل 25). وهكذا فتلقي العمل ليس بمقولة رئيسة في «فن الشعر». فهو مقال عن التأليف، دون أن يعير أدنى اهتمام تقريباً لمن يتلقى نتيجته.

ومن هنا فالإحالات التي سأجمعها تحت عنوان المحاكاة 3، هي الأخطر أهمية وقيمة بسبب عامل الندرة. وهي تبرهن على استحالة أن تنغلق شعرية تشدد على البنية الداخلية للنص داخل انغلاق النص.

أقدم فيما يأتي وصفاً للخط الذي سأتبعه. لا يتحدث «فن الشعر» عن بنية، بل عن بناء. والبناء عملية لها اتجاه، ولا تكتمل إلا بالمُشاهِد أو

القارئ. من البداية يسم مصطلح (poiesis) بميسم حركيته جميع المفاهيم في «فن الشعر»، ويجعلها مفاهيم عن عمليات. المحاكاة فعالية تمثيلية، والتأليف عملية انتظام الأحداث في نسق، لا النظام نفسه. زد على ذلك أن المقصود من الفاعلية العضوية للشعر منذ السطور الأولى في «فن الشعر» أن يتجه الفعل إلى غايته (teleos). نعم، هذا الاكتمال هو اكتمال العمل وحبكته، لكنه لا تشهد عليه إلا المتعة «التي تنتمي له على نحو خاص»، التي يدعوها أرسطو الـ(ergon)، أي الأثر الخاص بالمأساة. جميع الإشارات إلى المحاكاة 3 في نص أرسطو نسبية قياساً بهذه المتعة التي تنتمي على نحو خاص للمأساة وظروف إنتاجها. وأود أن أبين بأية طريقة تتشكل هذه المتعة في العمل، وتوجد فعليا في آن واحد. فهي تضمّ الداخل إلى الخارج، وتتطلب منا أن نعامل معاملة جدلية هذه العلاقة بين الداخل والخارج، التي تسارع الشعرية الحديثة إلى اختزالها في انفصام بسيط، تحت اسم منع مزعوم تقذف به السيمياء بوجه كل ما هو خارج اللغة[39]. وكأن اللغة لم تكن دائماً يقذفها اتقادها الأنطولوجي وراء ذاتها. ولدينا في «الأخلاق» دليل هادٍ لصياغة صحيحة عن علاقة الداخل والخارج في العمل. وهاهي نظريته عن المتعة. إذا طبقنا على العمل الأدبي ما يقوله أرسطو عن المتعة في الكتابين 7و10 من «الأخلاق النيقوماخية»، وهو تحديداً أنها تتولد من فعل لا عائق له، وهي تضاف إلى الفعل كتتمة تتوّجه، فعلينا أن نصوغ بالطريقة نفسها غائية التأليف الداخلية، وغائية التلقي الخارجية[40].

متعة تعلم شيء ما هي المكون الأول لهذه المتعة في النص. يتخذ منها أرسطو لازمة من لوازم المتعة التي نحصل عليها في التقليد أو التمثيل، وهي إحدى العلل الطبيعية للفن الشعري، وفقاً للتحليل النشوئي في الفصل 4. وهو يقرن فعل التعلم بفعل استخلاص العبرة، على سبيل المثال، «أن هذه هي صورة الشيء الفلاني». ولذلك فمتعة التعلم هي متعة التعرف. وهذا ما يقوم به المُشاهِدون وهم يتعرفون في أوديب على الكلي الذي تولده الحبكة

من خلال تأليفها. وهكذا تتشكل متعة التعرف في العمل، ويجربها القارئ معاً.

ومتعة التعرف هذه هي، بدورها، ثمرة المتعة التي يجدها القارئ في التأليف من حيث هو ضروري أو محتمل. وهذه المعايير «المنطقية» نفسها تتشكل في القطعة التمثيلية، ويمارسها المُشاهِد معاً. ولقد لمحت فيما سبق، عند مناقشة الحالات المتطرفة للتوافق المتنافر، إلى الرابطة التي يقيمها أرسطو بين المحتمل والمقبول، أو المقنع الذي هو مقولة أساسية في «الخطابة». وتظهر هذه الحالة حالما تنتهي المفارقة في السياق السببي لشئ في إثر شئ. بل تتضح أكثر حين تقبل الملحمة اللامعقول (alogon)، الذي يجب على المأساة أن تتحاشاه. هكذا يتم مط المحتمل، تحت ضغط غير المحتمل حتى نقطة الافتراق. ولستُ بغافل عن مبدأ الإدهاش: «ينبغي على الشاعر أن يؤثر دائماً المستحيل المحتمل على الممكن غير القابل للتصديق». وحين يحدد أرسطو في الفصل التالي (الفصل 25)، المقاييس التي ينبغي اتباعها لحل المشكلات النقدية، يصنف الأشياء التي تحاكى تحت ثلاثة عناوين: «أشياء كما كانت أو كما هي الآن، أو أشياء كما يحكى عنها أو يظن أن تكون، أو أشياء كما يجب أن تكون». ولكن على ماذا يدل الواقع الحاضر (والماضي) والرأي والأشياء الأخرى، إن لم تدلّ على عالم قابل للتصديق أصلاً؟ نضع أيدينا هنا على أحد مصادر متعة التعرف الأكثر خفاءً، ألا وهو معيار ما هو «مقنع» الذي تتشكل حدوده عند حدود الشكل الاجتماعي للخيال[41]. صحيح أن أرسطو يصرح بأن المقنع هو صفة من صفات المحتمل، الذي هو مقياس الممكن في الشعر، «حيث يعني الإمكان قابلية التصديق». ولكن حيثما يهدد المستحيل ـ الذي هو أقصى أشكال التنافر ـ البنية، أفلا يصير المقنع مقياساً للاستحالة المقبولة؟ «أما فيما يتعلق بالمتطلبات الفنية للشعر، فإن المستحيل المقنع أفضل من الأمر الممكن غير المقنع». والرأي السائد هو الدليل الوحيد هنا: «ينبغي تبرير غير المحتمل

(أو غير المعقول) بما يقوله الناس عنه».

من هنا فإن المعقولية التي يتسم بها التوافق المتنافر بطبيعتها ـ وهذا ما يطلق عليه أرسطو اسم «المحتمل» ـ هي النتاج المشترك للعمل والجمهور. حيث يولد المقنع من تقاطعهما.

وتزهر في المُشاهِد أيضاً الانفعالات المأساوية حصراً. فالمتعة المناسبة للمأساة هي متعة تولد الخوف والشفقة. ولا مكان أفضل من هذا المكان لالتقاط الحركة من العمل إلى المُشاهِد. فمن جانب، يسم المثير للخوف والشفقة ـ من حيث هما صفتان ـ «الأحداث» نفسها التي تؤلف بينها الحبكة في واحد. بهذا المعنى، تحاكي الحبكة أو تمثل المثير للخوف والشفقة. كيف تنقلهما إلى التمثيل؟ بجعلهما يغادران (ex) تنظيم الأحداث على وجه التحديد. هنا يكون الخوف والشفقة مسطورين في الأحداث، من خلال التأليف، بقدر ما يتحرك بواسطة غربال الفعالية التمثيلية. لا بد أن ينبني ما يجربه المُشاهِد في العمل أولاً. بهذا المعنى نستطيع القول إن المُشاهِد المثالي عند أرسطو هو «مشاهد ضمني» تماماً مثل «القارئ الضمني» عند ولفغانغ آيزر، ولكنه مشاهد من لحم ودم وقابل للإمتاع[42].

وبهذا الصدد أتفق مع التأويلات المتقاربة للتطهير، التي ذهب إليها كل من إيلس وغولدن وردفيلد ودوبان ـ روك ولالو[43]. فالتطهير عملية تنقية، أو على حد تعبير دوبان ـ روك ولالو، تعقيم (أو تضميد) يجد موقعه لدى المُشاهِد. فهو يكمن على وجه التحديد في حقيقة أن المتعة الخاصة بالمأساة تنبع من الشفقة والخوف. لذلك تتمثل في تحويل الألم في هذه الانفعالات إلى متعة. لكن هذه الكيمياء الذاتية تنبني أيضاً في العمل من خلال فعالية المحاكاة. وينتج ذلك عن كون العوارض المثيرة للشفقة والخوف قد نقلت هي نفسها، كما قلنا، للتمثيل. وينشأ التمثيل الشعري لهذه الانفعالات بدوره من التأليف نفسه. بهذا المعنى ليس من المبالغة أن نقول مع الشراح المعاصرين إن التطهير يكمن قبل كل شيء في البناء الشعري. وقد اقترحتُ

أنا في مكان آخر معاملة التطهير (catharsis) بوصفه جزءاً لا يتجزأ من العملية الاستعارية التي تضم الإدراك والخيال والإحساس[44]. وبهذا المعنى يصل الجدل بين الداخل والخارج إلى أقصى ذروة له في التطهير. فحين يجربه المُشاهِد ينبني في العمل. ولهذا السبب ضمّنه أرسطو في تعريفه المأساة، دون أن يوليه تحليلاً منفصلاً: «أحداث تثير الشفقة والخوف، وبذلك يحدث التطهير الناجم عن هذه الانفعالات».

وإني لأعترف بقناعة تامة أن التلميحات التي يجعل بها «فن الشعر» المتعة مأخوذة بمعنى الفهم، والمتعة مأخوذة بمعنى خوض تجربة الخوف والشفقة ـ وتشكل كلتاهما في «فن الشعر» متعة واحدة ـ لا تشكل إلا إشارة عامة لنظرية المحاكاة 3. ولا تأخذ هذه الإشارة مداها الكامل إلا حين ينشر العمل عالماً يتملكه القارئ. وهذا العالم عالم ثقافي. ولذلك يمر المحور المبدئي لنظرية الإحالة على الجانب الثاني من العمل من خلال العلاقة بين الشعر والثقافة. والعلاقتان ـ كما عبر عنهما جيمس ردفيلد بقوة بالغة في كتابه «الطبيعة والثقافة في الإلياذة» ـ اللتان نقيمهما من هذين الطرفين وتتحدث كل منهما مع الأخرى، «يجب تأويلهما في ضوء علاقة ثالثة: ألا وهي الشاعر بوصفه صانع ثقافة» (ص11)[45]. لا يغير كتاب «فن الشعر» لأرسطو على هذا الحقل. بل ينشئ المُشاهِد المثالي، والقارئ المثالي أيضاً بكل ما لديه من وعي، ومن انفعالات «مطهرة»، ومن متعة، عند ملتقى العمل بالثقافة التي يخلقها. وبهذا المعنى يقدم لنا كتاب «فن الشعر» لأرسطو، برغم اهتمامه المقتصر على المحاكاة بوصفها ابتكاراً، بعض إشارات البحث في فعالية المحاكاة من جميع جوانبها.

3

الفصل الثالث

الزمان والسرد: ثالوث المحاكاة

لقد حانت اللحظة التي أربط فيها بين الدراستين المستقلتين السابقتين، وأتفحص فرضيتي الأساسية القائلة إن بين فعالية رواية قصة والطبيعة الزمنية للتجربة الإنسانية يوجد تلازم ليس بعرضي لكنه يمثل صورة من صور الضرورة العابرة للثقافات. أي بعبارة أخرى، **يصير الزمن إنسانياً بقدر ما يتمُّ التعبير عنه من خلال طريقة سردية، ويتوفر السرد على معناه الكامل حين يصير شرطاً للوجود الزمني.**

والهوة الثقافية التي تفصل تحليل أوغسطين للزمن في «الاعترافات» عن تحليل أرسطو للحبكة في «فن الشعر» تضطرني إلى أن أغامر ببناء روابط وسيطة لإقامة هذا التلازم. وفي واقع الأمر، فإن مفارقات أوغسطين عن تجربة الزمن، كما قيل، لا تدين بشيء لفعالية رواية قصة. بل إن من شأن المثال المفتاحي الذي يقدمه عن إنشاد منظومة أو قصيدة أن يزيد المفارقة حدة بدلاً من أن يحلها. ومن الناحية الأخرى، لا يدين تحليل أرسطو للحبكة بشيء لنظريته عن الزمن، التي اهتمَّ بها تفصيلاً في كتاب «الطبيعيات». والأدهى من ذلك، أن «منطق» الحبك، في «فن الشعر»، يثبط

أي تأمل في الزمن، حتى حين يتضمن مفاهيم مثل البداية والوسط والنهاية، أو حين ينهمك في خطاب عن مقدار الحبكة أو طولها.

ويحمل البناء الوسيط الذي أود اقتراحه بتروٍّ العنوان نفسه الذي يحمله العمل ككل: «الزمان والسرد». على أن السؤال في هذه المرحلة من البحث لن يكون أكثر من مخطط عام يستدعي المزيد من التوسيع والنقد والمراجعة. وفي الواقع، لن تأخذ الدراسة الحالية بنظر الاعتبار الانشعاب العميق بين السرد التاريخي والسرد القصصي، الذي سيكون مبعث دراسات تقنية أخرى في الأجزاء التالية من هذا العمل. ومن البحث المنفصل في هذين الحقلين ستصدر أخطر التساؤلات في مشروعي هذا كله، سواء أكان على مستوى ادعاء الحقيقة، أو على مستوى البنية الداخلية للخطاب. لذلك فإن ما أوجزته هنا ليس سوى نوع من النموذج المختزل للأطروحة التي سيتكفل ما تبقى من هذا العمل بمحاولة إثباتها.

سأتخذ من عنصر الربط المذكور أعلاه، الذي سبق لي أن أوضحته جزئياً في تأويل «فن الشعر» لأرسطو تأويلاً جزئياً، دليلاً لتوسيع الوساطة بين الزمن والسرد، وبين لحظات المحاكاة الثلاث التي سميتها جاداً ولاهياً بـ: المحاكاة 1، والمحاكاة 2، والمحاكاة 3. وسأعتبر أن من المفروغ منه أن المحاكاة 2 تشكل محور هذا التحليل. فهي كذلك من حيث هي نقطة انعطاف تفتح عالم الحبكة، وتنشئ كما اقترحت سابقاً، أدبية العمل الأدبي. لكن أطروحتي تتمثل في أن معنى عملية التصور نفسها المكوِّنة للحبكة هي نتيجة هذا الموقع التوسطي بين عمليتين أسميهما المحاكاة 1 والمحاكاة 3، اللتين تكونان وجهي المحاكاة 2. وبقولي هذا، فأنا أعني أن المحاكاة 2 تستمد معقوليتها من قدرتها على الوساطة، التي من شأنها أن ترشدنا من جانب من النص إلى آخره بقلب الأعلى إلى الأسفل من خلال قوتها على التصور. وسأحتفظ خلال الجزء المكرس للسرد القصصي من هذا العمل بالمواجهة بين هذه الأطروحة وما أعتبره سمة مميزة لسيمياء النص، وهو

تحديداً أن علم النص لا يمكن تأسيسه إلا على تجريد المحاكاة 2، ولا يأخذ بالحسبان إلا القوانين الداخلية للعمل الأدبي، دون اعتبار لجانبي النص. ووظيفة التأويلية (الهرمنيوطيقا) بالمقابل هي إعادة بناء شبكة العمليات التي يرتفع بها العمل الأدبي فوق الأعماق المعتمة للحياة والتصرف والمعاناة، لكي يعطيها مؤلف ما إلى القراء الذين يتلقونها ويغيرون بالتالي أساليب تصرفهم. المفهوم الفعال الوحيد، عند النظرية السيميائية، هو مفهوم النص الأدبي. لكن التأويلية (الهرمنيوطيقا) تهتم بإعادة بناء القوس الكامل للعمليات التي تزود بها التجربة العملية ذاتها بالأعمال والمؤلفين والقراء. فهي لا تكتفي بإقامة المحاكاة 2 بين المحاكاة 1 والمحاكاة 3. بل تريد أن تحدد سمات المحاكاة 2 من خلال وظيفتها التوسطية. ولذلك فإن ما تراهن عليه هو العملية الملموسة التي يتوسط فيها التصور configuration النصي بين التصوير السابق prefiguration للحقل العملي وإعادة التصوير refiguration من خلال تلقي العمل. وسيترتب على ذلك، في نهاية هذا التحليل، أن القارئ هو العامل الفعال الذي يشرع من خلال فعل شيء ما ـ هو فعل القراءة ـ بوحدة الاجتياز من المحاكاة 1 إلى المحاكاة 3 عن طريق المحاكاة 2.

ويمثل هذا التركيز على حركية الحبك بالنسبة لي مفتاح مشكلة العلاقة بين الزمان والسرد. وعند الانتقال من السؤال الأولي عن الوساطة mediation بين الزمان والسرد إلى سؤال جديد عن مراحل المحاكاة الثلاث، فإنني أقيم استراتيجيا عملي بأسره على تابعية المشكلة الثانية للأولى. وفي بناء العلاقة بين طرائق المحاكاة الثلاث، أكوّن الوساطة بين الزمان والسرد. أو بعبارة أخرى، لحل معضلة العلاقة بين الزمان والسرد ينبغي أن أقيم الدور التوسطي للحبك بين مرحلة التجربة العملية التي تسبقها، والمرحلة التي تتبعها. بهذا المعنى يتشكل ما أذهب إليه من بناء الوساطة بين الزمان والسرد بإظهار الدور التوسطي للحبك في عملية المحاكاة. وقد تجاهل أرسطو، كما رأينا، الجوانب الزمنية في الحبك. وأقترح فصلها عن فعل التصور النصي، وكشف

الدور التوسطي لزمن الحبك بين الجوانب الزمنية المصوَّرة سابقاً في الحقل العملي وإعادة تصوير تجربتنا الزمنية عن طريق هذا الزمن المكوَّن .**لذلك فنحن نتابع مصير زمن مصوَّر سابقاً يتحول إلى زمن يعاد تصويره من خلال وساطة زمن متصوَّر.**

في أفق هذا البحث يلوح اعتراض الدائرة المفرغة بين فعل القص والوجود الزمني. ألا تدين هذه الدائرة مشروع بحثي بأسره بكونه ليس أكثر من استفاضة في تحصيل حاصل؟ لقد بدا وكأنني تحاشيت هذا الاعتراض باختيار نقطتي انطلاق متباعدتين عن بعضهما قدر الإمكان، وهما بحث أوغسطين في الزمن، وبحث أرسطو في الحبك. ولكن ببحثي عن طرف وسيط بين هذين الطرفين وبإسناد دور توسطي للحبك وزمن بناه، ألم أعطِ قوة دفع جديدة لهذا الاعتراض؟ لستُ أنوي نكران الطبيعة الدائرية في أطروحتي القائلة بأن الزمانية تنتقل إلى اللغة بحيث تصور اللغة التجربة الزمنية وتعيد تصويرها. لكنني أرجو أن أبيّن عند نهاية هذا الفصل أن الدائرة يمكن أن تكون شيئاً آخر غير تحصيل حاصل لا حياة فيه.

المحاكاة 1

مهما كانت القوة الابتداعية للتأليف الشعري في داخل حقل تجربتنا الزمنية، فإن تأليف الحبكة يقوم على فهم قبلي لعالم الفعل، وبناه ذات المعنى، ومصادره الرمزية، وطبيعته الزمنية. وهذه السمات توصف أكثر مما تستخلص. ولكن لا شيء بهذا المعنى يتطلب أن يكون إدراجها مغلقاً ونهائياً. ويتبع تعدادها في هذه الحالة تعاقباً سهل التأسيس. أولاً، إذا صحَّ أن الحبكة هي تقليد فعل، فلا بدَّ من كفاءة أولية: وتلك هي القدرة على تحديد الفعل بشكل عام من خلال سماته البنيوية. تجعل دلاليات الفعل من هذه الكفاءة أمراً صريحاً. ثانياً، إذا كان التقليد أكثر دخولاً في تفاصيل دلالة منطوقة لفعل ما، فلا بدَّ من كفاءة تكميلية: وتلك هي القابلية على تحديد الوساطات

الرمزية للفعل، بالمعنى الذي جعله كاسيرر كلاسيكياً لكلمة (رمزي)، وهو المعنى الذي تبنته الأنثروبولوجيا الثقافية، التي سأستمد منها أمثلة متعددة. وأخيراً، فإن هذه الصياغات الرمزية للفعل هي حوامل لعناصر زمنية أكثر دقة، تنبع منها مباشرة قابلية الفعل على أن يكون مروياً، وربما الحاجة إلى سرده. سيصحب وصفي لهذه السمة الثالثة شيء مستعار من ظاهراتية هيدغر التأويلية.

لنتأملْ في هذه السمات الثلاث ـ البنيوية والرمزية والزمنية ـ على التتابع.

تجد المعقولية التي يولّدها الحبك مرساها الأول في قدرتنا على الانتفاع على نحو دال من الشبكة المفهومية التي تميز بنيوياً عالم الفعل عن عالم الحركة الجسدية[1]. وأقول «شبكة مفهومية»، لا «مفهوم الفعل» بغية التأكيد على حقيقة أن مصطلح «الفعل» مأخوذاً بالمعنى الضيق لما يقوم به شخص ما، يستمد معناه المتميز من قدرته على أن يُستعمَل مقروناً بمصطلحات أخرى من الشبكة بكاملها. تنطوي الأفعال على أهداف، لا ينبغي الخلط بين استباقها والنتائج المنتظرة أو المتوقعة، بل التي تلزم مَن يعتمد عليه الفعل. أضف إلى ذلك أن الأفعال تشير إلى دوافع، تفسر لماذا يفعل الشخص الفلاني ذلك الشئ، بطريقة نميزها بوضوح عن الطريقة التي يفضي بها حدث فيزياوي إلى آخر. وللأفعال أيضاً ذوات فاعلة agents ، تؤدي وتستطيع أن تؤدي أشياء نعتبرها «عملاً» لها وفعلاً لها. وبالنتيجة نستطيع اعتبار هذه الذوات الفاعلة مسؤولة عن عواقب أفعالها. في هذه الشبكة يمكن دمج الارتداد اللامتناهي الذي يفتحه السؤال «لماذا؟» بالارتداد المتناهي الذي يفتحه السؤال «من؟». وتحديد الفاعل والتعرف على دوافع الفاعل عمليتان متكاملتان. ونحن نفهم أيضاً أن هؤلاء الفاعلين يتصرفون ويعانون في ظروف لم يصنعوها هم مع أنها تنتمي إلى الحقل العملي، على وجه الدقة بقدر ما تحيط الظروف تدخل الفاعلين التاريخيين في مجرى

الأحداث الفيزياوية وتقدم لهم ظروفاً مواتية أو غير مواتية لأداء أفعالهم. وهذا التدخل ينطوي بدوره على أن القيام بفعل ما يستطيع الفاعل إنجازه بصيغة «أفعال أساسية»، دون أن يلاحظ أنه قادر على إنجازه، يلتقيان مع الحالة الفيزياوية الأولية لنظام فيزياوي مغلق(2). أضف إلى ذلك أن الفعل هو دائماً فعل «مع» الآخرين. ويمكن للتفاعل أن يأخذ شكل تعاون أو تنافس أو صراع. إذاً فالاحتمالات العارضة في هذا التفاعل تضم تلك الظروف التي لم نصنعها من خلال طبيعتها في إعانتنا أو إعاقتنا. وأخيراً فإن محصلة فعل ما قد تكون تغييراً في الحظ نحو السعادة أو الشقاء.

بإيجاز، تعود هذه المصطلحات أو غيرها من المصطلحات إلى كونها ترد في أجوبتنا عن أسئلة يمكن القول إنها أسئلة عن «ماذا» أو «لماذا» أو «من» أو «كيف» أو «مع من» أو «ضد من» فيما يتعلق بأي فعل. لكن الحقيقة الحاسمة هي أن استخدام أي مصطلح من هذه المصطلحات بطريقة متميزة في سياق أسئلة وأجوبة، يعني القدرة على ربط ذلك المصطلح بكل مصطلح آخر في الفئة نفسها. بهذا المعنى يكون جميع أعضاء هذه الفئة في علاقة تواشج دلالي intersignification. والسيطرة على الشبكة المفهومية ككل، وعلى كل مصطلح كعضو في هذه الفئة، تعني امتلاك تلك الكفاءة التي نسميها فعلاً عملياً.

إذاً، فما علاقة الفهم السردي بهذا الفهم العملي؟ يحكم الجواب عن هذا السؤال العلاقة التي يمكن إقامتها بين نظرية السرد ونظرية الفعل، بالمعنى الذي أعطته الفلسفة التحليلية باللغة الإنجليزية لهذا المصطلح. وهذه العلاقة، في تقديري، علاقة ذات شقين. فهي علاقة تسليم وتحويل.

فمن ناحية، يسلم كل سرد بوجود ألفة مع مصطلحات من طراز الفاعل، والهدف، والوسيلة، والظرف، والمساعدة، والعدوان، والتعاون، والصراع، والنجاح، والإخفاق..الخ من لدن راويه وسامعه. بهذا المعنى فإن أصغر جملة سردية هي جملة فعلية بصيغة: «قام (س) بـ(أ) في الظروف

الفلانية، آخذين بنظر الاعتبار كون (ص) يقوم بـ(ب) في ظروف مشابهة أو مختلفة». في التحليل الأخير، يصبح الفعل والمعاناة موضوعين للسرد. وقد رأينا ذلك وقلناه في نقاشنا أرسطو. وسنرى في الجزء الثاني كيف يحقق التحليل البنيوي للسرد من خلال الوظائف والفاعلين، من بروب إلى غريماس، علاقة التسليم والتواطؤ هذه التي تقيم الخطاب السردي على أساس جملة الفعل. بهذا المعنى، ما من تحليل بنيوي للسرد لا يستعير من ظاهراتية صريحة أو ضمنية لـ«فعل شيء ما»(3).

ومن ناحية أخرى، ليس السرد مقيدا بالاستفادة من ألفتنا مع شبكة الفعل المفهومية. وهو يضيف إليها سمات مطردة تميزه عن السياق البسيط لجمل الفعل. ولا تنتمي هذه السمات إلى الشبكة المفهومية لدلاليات الفعل. بل هي سمات تركيبية نحوية، تقتصر وظيفتها على توليد طرق تأليف أنماط الخطاب التي تستحق أن تسمى سروداً أو مروياتٍ، سواء أكانت سرداً تاريخياً أم سرداً قصصياً. ونحن نستطيع أن نفسر العلاقة بين شبكة الفعل المفهومية، وقواعد التأليف السردي هذه من خلال الرجوع إلى التمييز المألوف في السيمياء بين النسق التبادلي والنسق التتابعي. فيما يخص النسق التبادلي، جميع المصطلحات المرتبطة بالفعل مصطلحات تزامنية synchronic، بمعنى أن علاقات التواشج الدلالي التي توجد بين الغايات والوسائل والفاعلين والظروف والمصطلحات الأخرى هي علاقات قابلة للقلب تماماً. أما النسق التتابعي للخطاب فعلى العكس من ذلك، لأنه ينطوي على عدم إمكانية اختزال الطبيعة التعاقبية diachronic لأية قصة مروية. وحتى لو كان هذا التعاقب لا يحول دون قراءة السرد قراءة تراجعية، وهي سمة مميزة، كما سنرى، لفعل إعادة القص، فإن هذه القراءة التراجعية من النهاية إلى البداية لا تلغي التعاقب في جوهر السرد. وسأتناول في الجزء الثاني من هذا الكتاب النتائج التي تترتب على هذا حين أناقش المحاولات البنيوية في اشتقاق منطق السرد من نماذج لا زمانية بالتمام والكمال. ودعونا نكتفي في الوقت الحاضر

بالقول إن فهم السرد يعني السيطرة على القوانين التي تحكم نسقه التتابعي. وبالتالي، يتحدد الفهم السردي بالتسليم بوجود ألفة مع الشبكة المفهومية المكونة لدلاليات الفعل. ثمّ إنه يتطلب ألفة مع قواعد التأليف التي تحكم النسق التعاقبي للقصة. فالحبكة، بمعناها الواسع، كما رأينا في الفصل السابق، أي بوصفها تنظيماً للأحداث (وبالتالي بوصفها تواشجاً بين جمل الفعل) في فعل كلي مكون لقصة مروية هي المكافئ الأدبي للنسق التتابعي الذي يقدمه السرد للحقل العملي.

بوسعنا إيجاز هذه العلاقة ذات الشقين بين الفهم السردي والفهم العملي على النحو الآتي. عند العبور من النسق التبادلي للفعل إلى النسق التتابعي للسرد، تكتسب مصطلحات دلاليات الفعل التكامل والفعلية. تكتسب الفعلية، لأن هذه المصطلحات التي لم يكن لها سوى دلالة افتراضية في النسق التبادلي، أي مجرد القدرة على أن تُستخدَم، تتلقى دلالة فعلية بفضل تواشج المتواليات التي تمنحها الحبكة للفاعلين وأفعالهم ومعاناتهم. وتكتسب التكامل والاندماج، لأن مصطلحات متغايرة مثل الفاعلين والدوافع والظروف تصبح متكاملة تعمل معاً في كليات زمانية فعلية. وبهذا المعنى تشكل العلاقة ذات الشقين بين قواعد الحبكة ومصطلحات الفعل كلاً من علاقة التسليم وعلاقة التحويل. ففهم قصة يعني فهم لغة «فعل شيء ما» والتراث الثقافي الذي يتقدم تصنيف الحبكات في آن واحد.

والمرسى الثاني الذي يعثر عليه التأليف السردي في فهمنا العملي يكمن في المصادر الرمزية للحقل العملي. وستحكم هذه السمة الثانية الجوانب الخاصة بفعل شيء ما، والقدرة على فعل شيء ما، ومعرفة كيفية فعل شيء ما، التي تنبع من التحويل الشعري.

في حقيقة الأمر، يمكن رواية الفعل الإنساني، لأنه يصاغ دائماً في علامات وقواعد ومعايير. فهو دائماً متوسط رمزياً في الأصل. وكما ذكرت سابقاً، فإني أستند هنا إلى عمل أنثروبولوجيين يستفيدون بطرائق مختلفة من

علم اجتماع الفهم Verstehen ، بمن فيهم غليفورد غيرتز، مؤلف كتاب «تأويل الثقافات»[4]. وتعني كلمة (رمزي) في هذا العمل ما يمكن أن نسميه بالمعنى الوسطي، الذي ينتصف الطريق بين أن يتماهى بتدوين بسيط (وفي ذهني مقابلة لايبنتز بين المعرفة الحدسية القائمة على بصيرة مباشرة والمعرفة الرمزية عن طريق علامات مختصرة، يتم استبدالها بسلسلة طويلة من العمليات المنطقية) وبين أن يتماهى بتعبيرات ثنائية المعنى تتبع نموذج الاستعارة، أو حتى المعاني الخفية التي لا تنالها سوى المعرفة الباطنية esoteric. وبين استحسان مفرط البؤس وآخر مفرط الغنى آثرت الاستحسان الذي آثره كاسيرر في كتابه «فلسفة الأشكال الرمزية»، بقدر ما تكون الأشكال الرمزية، عنده، عمليات ثقافية تشكل التجربة. وإذا كنت أتحدث بمزيد من الدقة عن الوساطة الرمزية، فذلك للتمييز في الرموز ذات الطبيعة الثقافية، بين الرموز التي تكمن وراء الفعل، والرموز التي تشكل دلالتها الأولى قبل أن تنفصل الكليات الرمزية المستقلة القائمة على الكلام أو الكتابة عن المستوى العملي. بهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عن رمزية ضمنية أو كامنة، في مقابل رمزية صريحة أو مستقلة[5].

يؤكد مصطلح (رمز) عند الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع تأكيداً مباشراً على الطبيعة العامة لأي منطوق ذي معنى. وعلى حد تعبير غيرتز: «الثقافة شيء عام، لأن المعنى موجود» (ص12). وقد سبق لي أن تبنيت هذا التعريف الأولي الذي يشير أصلاً إلى أن الرمزية ليست في الذهن، وليست عملية نفسية من المقرر لها أن تهدي الفعل، بل هي معنى يندمج في الفعل ولا يمكن للفاعلين فك مغاليقه في اللعبة الاجتماعية.

ثمّ إن مصطلح (رمز) ـ أو لعل الأولى أن نقول: الوساطة الرمزية ـ يشير إلى الخاصية المبنية لنظام رمزي. وبهذا المعنى يتحدث غيرتز عن «أنظمة الرموز المتفاعلة» وعن «أنماط المعاني المتضافرة» (ص207). للوساطة الرمزية نسيج، قبل أن تكون نصاً. ويعني فهم فعل طقوسي وضعه في داخل

طقس، أي فئة في نسق عبادي، إلى جوار مجموعة من الأوامر والنواهي في فئة كلية من الأعراف والمعتقدات والمؤسسات التي تكوِّن الإطار الرمزي للثقافة.

هكذا يمدّ النسق الرمزي الفعل الجزئي بسياق وصفي. بعبارة أخرى، من «وظيفة» مثل هذا الاعتقاد الرمزي أن نتمكن من تأويل إشارة ما بوصفها هذا المعنى أو ذاك. إشارة رفع الذراع، مثلاً، يمكن فهمها اعتماداً على السياق بوصفها تحية لشخص ما، أو إيقاف سيارة أجرة، أو رفع اليد للتصويت. وقبل أن تكون الرموز عرضة للتأويل، فهي تمثل مؤوّلات ترتبط ارتباطاً داخلياً بفعل ما[6].

بهذه الطريقة تضفي الرمزية مقروئية أولية على الفعل. وينبغي ألا نخلط، بقولنا هذا، نسيج الفعل بالنص الذي يكتبه الأثنولوجي (عالم الأعراق)، أي النص الإثنوغرافي المكتوب بالمقولات، مع المفاهيم التي تستخدم فيها المبادئ الناموسية nomological التي هي مساهمة هذا المبحث، وبالتالي لا ينبغي خلطها بتلك المقولات التي تفهم بها ثقافة ما نفسها. أما إذا تحدثنا عن الفعل من حيث هو شبه نص، فذلك بقدر ما توفر الرموز، مفهومة بوصفها مؤولات، قواعد المعنى بوصفها وظيفة يمكن بها تأويل هذا السلوك أو ذاك[7].

زد على ذلك أن مصطلح (الرمز) يعطينا فكرة قانون، ليس فقط بالمعنى الذي تحدثنا عنه تواً أي عن قوانين وصف الأحداث الفردية وتأويلها، بل بمعنى المعيار. ويؤكد بعض المؤلفين مثل بيتر ونتش على هذه السمة تخصيصاً، بتحديد الفعل ذي المعنى بوصفه «سلوكاً تحكمه القوانين»[8]. ويمكننا توضيح وظيفة التنظيم الاجتماعي هذه عن طريق مقارنة الشفرات الثقافية بالشفرات الوراثية. الشفرات الثانية كالأولى، هي «برامج» للسلوك تعطي الحياة شكلاً ونسقاً واتجاهاً. لكن الشفرات الثقافية، خلافاً للشفرات الوراثية، تظهر في مناطق لا تخضع للتنظيم الوراثي، وتطيل من

عمر فعاليتها على حساب إعادة ترتيب كاملة لنظام التشفير. هكذا نجد أن الطرائق والعادات، بالإضافة إلى كل ما يضعه هيغل تحت عنوان «الجوهر الأخلاقي»، حيث تسبق الأخلاق أية ممارسة أخلاقية قائمة على نظام تأملي، تكون لها الغلبة على الشفرات الوراثية.

هكذا نمرّ بيسر مع مصطلح «الوساطة الرمزية» من فكرة معنى كامن إلى فكرة قانون، مأخوذاً بمعنى قانون من أجل الوصف، ثمّ إلى فكرة المعيار التي هي مكافئة لفكرة القانون بالمعنى الوصفي للكلمة.

ويمكن تقييم الأفعال، من حيث هي وظيفة للمعايير الكامنة في الثقافة، أي الحكم عليها استناداً إلى مقياس الأفضليات الأخلاقية. أي إنها تتلقى قيمة نسبية تقول إن هذا الفعل أكثر قيمة من ذاك. ويمكن توسيع درجات القيمة، التي تعزى للأفعال أولاً، بحيث تشمل الفاعلين أنفسهم، فيصيرون فضلاء أو أردياء، خيرين أو أشراراً.

هكذا نعيد، عن طريق الأنثروبولوجيا الثقافية، ربط بعض الافتراضات الأخلاقية في «فن الشعر» لأرسطو، التي نستطيع إلحاقها بمستوى المحاكاة 1. إذ يسلم «فن الشعر» ليس فقط بوجود الفاعلين، بل بوجود شخصيات اكتسبت خصائص أخلاقية تجعل منهم نبلاء أو أشراراً. فإذا مثلتهم المأساة «أفضل» والكوميديا «أسوأ» من الكائنات الإنسانية الفعلية، فذلك لأن الفهم العملي الذي يشترك به المؤلفون مع جمهورهم ينطوي بالضرورة على تقدير للشخصيات وأفعالها من حيث الجودة أو الرداءة. وما من فعل لا يكون مبعث استحسان أو استنكار، مهما تضاءلت أهميته، بوصفهما وظيفة لتراتب القيم فيما بين قطبي الخير والشر. وحين يحين الوقت، سأناقش قضية ما إذا كانت طريقة القراءة التي تعلق كل تقييم من طبيعة أخلاقية أمراً ممكناً. ما الذي يبقى، على التخصيص، من الشفقة التي علمنا أرسطو أن نربطها بسوء الحظ من غير استحقاق، لو كانت المتعة الجمالية منفصمة العرى تماماً عن أي تعاطف أو تباغض مع الخاصية الأخلاقية للشخصيات؟ سنرى أن هذا

الحياد الأخلاقي الممكن لا بد أن تهزمه قوة المواجهة مع سمة أصيلة ومتأصلة في الفعل، هي على وجه التحديد أنه لا يمكن أن يكون حيادياً من الناحية الأخلاقية. وأحد الأسباب التي تدعو إلى التفكير بأن هذا الحياد غير ممكن وغير مرغوب، هي أن الترتيب الفعلي للفعل لا يتوعد بإخفاء الأعراف والقناعات الفنية فقط، بل أيضاً بحل مواطن الغموض والحيرة بطريقة افتراضية. وقد أكد كثير من النقاد المعاصرين، الذين تأملوا في العلاقة بين الفن والثقافة، على الطبيعة المتنازعة للمعايير التي تقدمها الثقافة لفعالية المحاكاة عند الشعراء[9]. وقد سبقهم هيغل إلى ذلك الموقف في تأمله الشهير حول «أنتيغونة» لسوفوكليس. ولكن ألا يقمع مثل هذا الحياد الأخلاقي عند الفنان، في الوقت نفسه، وظيفة من أقدم وظائف الفن، وهي أنه يشكل مختبراً أخلاقياً ينكب فيه الفنان على القيم من خلال طريقة التجريب الخيالي.

مهما كانت إجابتنا عن هذه الأسئلة، فلا تتوقف الشعرية عن الاقتباس من علم الأخلاق، حتى حين تدافع عن تعليق الأحكام الأخلاقية جميعاً أو قلبها قلباً ساخراً. ويسلم مشروع الحياد الأخلاقي نفسه بوجود خاصية أخلاقية أصيلة للفعل على الجانب القبلي للنص. وليست هذه الخاصية الأخلاقية سوى نتيجة لازمة للصفات الأساسية للفعل، وهي أنه متوسط رمزياً دائماً.

والسمة الثالثة في الفهم القبلي للفعل التي تسلم بها فعالية المحاكاة على المستوى الثاني هي ما نراهن عليه في بحثنا هذا. فهو يعنى بالعناصر الزمانية التي يطعّمها السرد بتصوراته. وليس فهم الفعل محدوداً بألفة الشبكة المفهومية للفعل وألفة وساطاتها الرمزية. بل هو يوغل حتى يتعرف في الفعل على البنى الزمنية التي يقتضيها القص. على هذا المستوى، تظل المطابقة بين الزمن والسرد ضمنية. وعلى أية حال، لن أدافع عن تحليلي للبنى الزمنية للفعل إلى النقطة التي يمكننا عن حق فيها التحدث عن بنية سردية، أو في الأقل بنية ما قبل سردية للتجربة الزمنية، كما تقترحه طريقتنا الاعتيادية في

الحديث عن قصص تحدث لنا، أو قصص نقع في شراكها، أو فقط عن قصة حياة شخص ما. سأترك حتى نهاية هذا الفصل فكرة البنية ما قبل السردية للتجربة. وهناك ستتوفر الفرصة المواتية لمواجهة اعتراض الدائرة المفرغة الذي يتخلل بحثي كله. وأقتصر هنا على فحص السمات الزمنية التي تبقى ضمنية في وساطات الفعل الرمزية، والتي قد نتخذ منها مخلقات(*) للسرد.

لن ألبث طويلاً عند التطابق الواضح جداً الذي يمكن إقامته طرفاً بطرف تقريباً بين هذا العضو أو ذاك من شبكة الفعل المفهومية وهذا البعد الزمني أو ذاك مأخوذاً على انفراد. ومن السهل رؤية علاقة المشروع بالمستقبل، على نحو خاص جداً بحيث يتميز المستقبل عن التبصر أو التنبؤ. والقرابة الحميمة بين التحفيز والقدرة على التحرك في التجربة الحاضرة الموروثة من الماضي ليست بأقل وضوحاً. وأخيراً، تسهم «أستطيع» و«أفعل» و«أعاني» إسهاماً واضحاً بالمعنى الذي نعطيه تلقائياً للحاضر.

والتبادل الذي يجعله الفعل الواقعي يظهر بين الأبعاد الزمنية أكثر أهمية من هذا التطابق السائب بين بعض مقولات الفعل والأبعاد الزمانية واحداً في إثر الآخر. وتطوِّرُ بنية الزمن المتنافرة ـ المتوافقة عند أوغسطين بعض السمات المتناقضة على صعيد الفكر التأملي الذي تستطيع ظاهراتية الفعل أن ترسم مخططه الأول. يقول أوغسطين إنه لا وجود لزمن مستقبلي، وزمن ماضٍ، وزمن حاضر، بل حاضر ثلاثي الأبعاد؛ حاضر الأشياء المستقبلية، وحاضر الأشياء الماضية، وحاضر الأشياء الحاضرة، يضعنا أوغسطين في أكثر بنى الفعل بدائية. من السهل إعادة كتابة كل بنية من بنى الفعل الزمانية الثلاث من خلال الحاضر ثلاثي الأبعاد. ولكن ماذا يعني حاضر المستقبل؟ من هنا، أي من الآن فصاعداً، سألتزم بفعل ذلك غداً. وماذا يعني حاضر

(*) المخلقات INDUCTORS عوامل مساعدة في تخليق الجنين.

الماضي؟ الآن أنوي القيام بذلك، لأنني أدركت ذلك تواً.. وماذا يعني حاضر الحاضر؟ هاأنا أقوم بذلك الآن، لأنني أستطيع القيام به الآن. يحمل الحاضر الفعلي للقيام بشيء ما شهادة على الحاضر الضمني للقدرة على القيام بشيء فيتكون بوصفه حاضر الحاضر.

غير أن ظاهراتية الفعل يمكن أن تتقدم أبعد من هذا التطابق الحرفي على الطريق الذي فتحه تأمل أوغسطين في انتشار النفس. ما يهم هنا هو الكيفية التي تنظم بها الممارسة اليومية حاضر المستقبل، وحاضر الماضي، وحاضر الحاضر، كلاً منهم من خلال الآخر. لأن هذه الصياغة العملية هي التي تكون المخلق الأكثر جوهرية للسرد.

هنا يمكن أن يؤدي التحليل الوجودي لدى هيدغر دوراً حاسماً، ولكن مع بعض الشروط التي ينبغي تهيئتها. وأنا أعي تمام الوعي أن قراءة «الوجود والزمان» قراءة أنثروبولوجية خالصة تحمل معها خطر تضييع معنى العمل بكامله تضييعاً كلياً، حيث يمكن أن يساء فهم الهدف الأنطولوجي فيه. والدزاين [أي الوجود هناك] Dasien هو المكان الذي يتكون فيه الوجود، الذي هو نحن، من خلال قدرته على طرح سؤال الوجود، أو معنى الوجود. لذلك فإن عزل الأنثروبولوجيا الفلسفية في «الوجود والزمان» يعني إغفال هذه الدلالة الرئيسة للمقولة الوجودية المركزية في هذا العمل. غير أن سؤال الوجود، في «الوجود والزمان»، يفتحه على وجه الدقة تحليل لا بدّ أن يتمتع بشيء من التماسك بوصفه أنثروبولوجيا فلسفية، إذا أريد له أن يحقق الاختراق الأنطولوجي المنتظر منه. والأهمّ من ذلك، أن هذه الأنثروبولوجيا الفلسفية تنتظم على أساس مفهوم موضوعي (ثيماتي)، هو الهم Care (Sorge) الذي يستمد، دون أن يغرق نفسه في علم الممارسة، من الأوصاف المستعارة من النظام العملي القوة التجريبية التي تتيح له أن يطيح بأولية معرفة الموضوعات، وأن يكشف النقاب عن بنية الوجود ـ في ـ العالم، التي هي أهم وأعمق علاقة بين الذات والموضوع. هذه هي الكيفية التي تكون فيها

للعودة في «الوجود والزمان» إلى الممارسة أهمية أنطولوجية على نحو غير مباشر. بهذا الصدد، يحلل «الوجود والزمان» الأدوات والوجهات toward-which ، التي تمد الإطار الأول للعلاقات ذات المعنى، قبل أن تُعرَف العملية الإدراكية الصريحة وأي تعبير خبري متطور.

وأنا أجد مثل هذا الاختراق القوي في التحليلات التي تنتهي بها دراسة الزمانية في القسم الثاني من «الوجود والزمان». تتركز هذه التحليلات على علاقتنا بالزمن بوصفه ما نتصرف «في داخله» في العادة. وتبدو بنية التزمن أو الوجود في داخل الزمن: (within-time-ness :innerzeitigkeit) أفضل تشخيص لزمانية الفعل بالنسبة لتحليلي الحاضر. وهي أيضاً أفضل تحديد ينسجم مع ظاهراتية الإرادي وغير الإرادي، ومع دلاليات الفعل.

قد يعترض أحد على أن الدخول إلى «الوجود والزمان» عن طريق الفصل الأخير فيه أمر بالغ الخطورة. لكن ما ينبغي فهمه هو لماذا يكون هذا الفصل آخر الفصول في اقتصاد هذا الكتاب. هناك سببان. الأول أن التأمل في الزمن، الذي يشغل القسم الثاني من الكتاب، هو نفسه يقع في هذا الموقع الذي نستطيع أن نصفه بالتأخير. حيث يعاد فيه اختصار القسم الأول تحت علامة سؤال يمكن التعبير عنه كما يأتي. ما الذي يجعل الدزاين (الوجود هناك: Dasein) وحدة؟ يُفترَض من التأمل في الزمن أن يجيب عن هذه الإشكالية لأسباب سأعود إليها في الجزء الثاني من هذا العمل. وتتباطأ دراسة التزمن بدورها، وهي الدراسة الوحيدة التي تعنيني في هذه المرحلة من تحليلي، بسبب التنظيم التراتبي الذي يفرضه هيدغر على تأمله في الزمن. ويتبع هذا التنظيم التراتبي نسقاً تنازلياً من الاشتقاق ومن تقليل الموثوقية في الوقت نفسه. وكما هو معروف، يحتفظ هيدغر بكلمة الزمانية (Zeitlichkeit) لأكثر أشكال تجربة الزمن أصالة وموثوقية، أي جدل ما هو مقبل على الوجود، وما أوجد، وما يُستحضر. أُفرِغَ الزمن، في هذا الجدل، من الجوهر إفراغاً تاماً. تختفي المفردات «مستقبل» و«ماضي» و«حاضر»، ويمثل

الزمن نفسه بوصفه وحدة انفجرت عن تخارجات زمنية ثلاثة. هذا الجدل هو التشكيل الزمني للهم Care. وكما هو معروف أيضاً، يفرض الوجود ـ نحو ـ الموت، خلافاً لأوغسطين، أسبقية المستقبل على الحاضر، وانغلاق هذا المستقبل بحد داخلي لكل توقع ولكل مشروع. ثمّ يحتفظ هيدغر بمصطلح «التاريخية» (Geschichtlichkeit) للمستوى المجاور تماماً من الاشتقاق. هنا يتم التشديد على سمتين: امتداد الزمن بين الميلاد والموت، ونقل التأكيد من المستقبل إلى الماضي. يحاول هيدغر أن يربط المباحث التاريخية إلى هذا المستوى عن طريق سمة ثالثة ـ التكرار ـ التي تشير إلى الطبيعة الاشتقاقية لهذه التاريخية فيما يتعلق بالزمانية العميقة[10].

إذاً عند المستوى الثالث فقط، يحدث التزمن، وهذا ما أريد التأمل فيه الآن[11]. وتوضع هذه البنية الزمنية في المكانة الأخيرة لأنها يحتمل أن يسويها بها أفقياً التمثيل الخطي للزمن بوصفه تتابعاً بسيطاً من «الآنات» المجردة. وأنا معني بها هنا بالضبط بسبب السمات التي تتميز بها هذه البنية عن التمثيل الخطي للزمن والتي تقاوم بها التسطيح أو التسوية التي يسميها هيدغر بالمفهوم «المبتذل» عن الزمن.

يتحدد التزمن بالخاصية الأساسية للهم، أي كوننا مقذوفين بين الأشياء، التي تميل إلى جعل وصفنا للزمانية معتمداً على وصف الأشياء التي نهتم بها. وتختزل هذه السمة الهم إلى أبعاد الانهماك (Besorgen) (ص157). ولكن مهما كانت هذه العلاقة غير أصيلة، فإنها تظل تقدم بعض السمات التي تنحرف بها من العالم الخارجي لموضوعات الهم وتعيد إلحاقه خلسةً بالهم نفسه في تشكيله العميق. والجدير بالذكر هنا أن هيدغر لكي يميز هذه الخصائص الوجودية، قد ندب نفسه راغباً لما نقوله وما نفعله بخصوص الزمن. وهذا الإجراء قريب من الإجراء الذي نصادفه في فلسفة اللغة اليومية. وليس هذا بالأمر المدهش. فالمستوى الذي نشغله، في هذه المرحلة من المناوبة، هو بالضبط المستوى الذي تكون فيه اللغة اليومية ما قاله عنها

أوستن وآخرون، ألا وهو كونها خزيناً لتلك التعبيرات المناسبة تماماً لما هو إنساني في تجربتنا. لذلك فاللغة بما لديها من خزين معانيَ، هي التي تحول دون أن يصير وصف الهم، بصيغة انهماك، فريسة لوصف الأشياء التي نهتم بها.

بهذه الطريقة، ينشر التزمن أو الوجود في داخل الزمن سمات لا يمكن اختزالها إلى تمثيل الزمن الخطي. فالوجود «داخل» الزمن هو شيء آخر غير قياس الفواصل بين الآنات الحدية. الوجود «داخل» الزمن هو قبل كل شيء مواجهة مع الزمن، ونتيجة لهذا حساب معه. ذلك لأننا نواجه الزمن ونتعامل معه، ونجري حساباتنا من خلال الاستعانة بالقياس، وليس العكس. لذلك يجوز أن نعطي وصفاً وجودياً لهذه «المواجهة مع» قبل المقياس الذي تقتضيه. هنا تكون تعبيرات مثل «لديه وقت لكي» و«يستغرق زمناً» و«يخسر الزمن»..الخ تعبيرات كاشفة جداً. ويمكن قول الشيء نفسه عن الشبكة النحوية للأزمنة اللفظية والشبكة البالغة التشعب لظروف الزمان: حينئذٍ، قبل، أخيراً، مبكراً، منذ، حتى، ما دام، خلال، طوال، الآن...الخ. تتوجه كل هذه التعبيرات بكل ما فيها من دقة متناهية وتمييزات جيدة، نحو الطبيعة التوقيتية والعامة لزمن الانهماك. مع ذلك فالانهماك هو دائماً انهماك يقرر معنى هذا الزمن، لا الأشياء التي نهتم بها. وإذا كان الوجود ـ داخل ـ الزمن سهل التأويل على هذا النحو من حيث هو وظيفة لتمثيل الزمن اليومي، فذلك لأن أول مقاييس زمن الانهماك هذا مستعارة من البيئة الطبيعية، وفي المحل الأول من لعبة الضوء والمواسم. من هذه الناحية، يشكل النهار أكثر المقاييس طبيعية(12). لكن النهار ليس بمقياس مجرد، بل هو طول يتجاوب مع «الهم» الذي لدينا، والعالم الذي يصير فيه «زمناً لـ» القيام بشيء ما، حيث يدل «الآن» على «الآن الذي...». إنه زمن الأعمال والأيام.

من المهم هنا أن نرى الفرق الدلالي الذي يميز «الآن» الخاص بزمن الانهماك هذا عن «الآن» بمعنى اللحظة المجردة. يتحدد الآن الوجودي

بحاضر الانهماك، الذي هو «استحضار» لا يمكن تجزئته عن «الاستدعاء» و«الاستبقاء» (ص473). وفقط لأن الهم، في الانهماك، ينزع إلى الضيق بهذا الاستحضار ويمّحي اختلافه مع الترقب والاستبقاء، ينعزل «الآن» إلى الحد الذي يصبح فيه فريسة لتمثيل «الآن» من حيث هو لحظة مجردة.

لكي نصون معنى «الآن» من هذا الاختزال إلى مجرد تجريد، من المهم أن نلاحظ المناسبات التي نقول فيها «الآن» في فعلنا اليومي ومعاناتنا. يقول هيدغر: «قول «الآن» هو الصياغة المطردة لاستحضار يزمِّنُ نفسه في اتحاد مع ترقب له القدرة على الاحتفاظ بالمعلومة» (retentive) (ص469). ويقول مرة أخرى: «الاستحضار الذي يؤوّل نفسه ـ بعبارة أخرى، الذي تمّ تأويله وتوجه في «الآن» ـ هو ما نسميه بالزمان» (ص460). من المفهوم كيف أن هذا التأويل، في بعض الظروف العملية، يسير بلا هدى في اتجاه تمثيل الزمن الخطي. فيصير قول «الآن» رديفاً بالنسبة إلينا لقراءة توقيت الساعة على الحائط. ولكن بقدر ما يتم إدراك التوقيت والساعة بوصفهما مستمدَّين من النهار، الذي يربط هو نفسه الهم بعالم النور. فيستبقي قول الآن معناه الوجودي، ولكن حين تجرَّد الآلات التي نقيس بها الزمن من هذه الإحالة الأولية إلى المواقيت الطبيعية، يعود قول الآن إلى التمثيل المجرد للزمن.

تبدو العلاقة بين هذا التحليل للتزمن والسرد بعيدة جداً لدى الوهلة الأولى. بل يبدو أن نص هيدغر، كما سنرى في الجزء الثاني، لا يتيح لها متسعاً، حيث تحدث الرابطة بين التاريخ والزمن، في «الوجود والزمان»، على صعيد التاريخية، لا على صعيد التزمن. لكن جدوى هذا التحليل للتزمن تكمن في مكان آخر. تكمن في الثغرة التي يحدثها هذا التحليل مع التمثيل الخطي للزمن، مفهوماً بوصفه تتابعاً بسيطاً من الآنات. هكذا يتم عبور عتبة أولى مع الأولية المعطاة للهم. فبالتعرف على هذه العتبة، يُنشأ للمرة الأولى جسر بين النسق السردي والهم. إذ تشترك التصورات السردية وأوسع الصيغ الزمانية المتجاوبة معها في الأساس نفسه القائم على التزمن.

نستطيع أن نرى الغنى في معنى المحاكاة 1. إذ تعني المحاكاة أو تمثيل الفعل في الدرجة الأولى الفهم القبلي لما هو الفعل الإنساني في دلالياته، ونسقه الرمزي، وزمانيته. وعلى أساس هذا الفهم القبلي، الذي يشترك فيه الشعراء وقراؤهم، يُنشأ الحبك ومعه المحاكاة النصية والأدبية.

صحيح أن هذا الفهم القبلي للعالم، داخل حقل العمل الأدبي، ينسحب إلى مرتبة «ذخيرة» ـ إذا استعملنا لغة ولفغانغ آيزر في كتابه «فعل القراءة»[13]، أو إلى مرتبة «ذكر» mention، إذا استعملنا المفردات المألوفة في الفلسفة التحليلية. ولكن برغم هذا الانقطاع الذي يحدثه الأدب، فإنه سيكون مستغلقاً تماماً، إن لم يعطِ تصوراً لما هو مجرد صورة أصلاً في الفعل الإنساني.

المحاكاة 2

مع المحاكاة 2 ينفتح ملكوت «كأن». وكان ينبغي أن أقول ملكوت القص، انسجاماً مع الاستعمال السائد في النقد الأدبي. لكني لن أبيح لنفسي حسنات هذا التعبير المناسب تماماً لتحليل المحاكاة 2، لكي أتحاشى الغموض الذي يخلقه استعمال هذا المصطلح بمعنيين مختلفين: الأول كرديف للتصور السردي، والثاني كنقيض لدعوى السرد التاريخي في تكوين سرد «صادق». ويستطيع النقد الأدبي أن يتجاهل هذه المعضلة بقدر ما يسقط من اعتباره قسمة الخطاب السردي إلى فئتين كبيرتين. وهكذا يستطيع أن يتجاهل أيضاً الاختلاف الذي يحدثه البعد المرجعي للسرد، ويحدد نفسه بالصفات البنيوية المشتركة بين السرد التاريخي والقصصي. إذاً تتوفر كلمة (قص) لتأشير أي تصور سردي يتخذ من الحبك نموذجاً له، دون اعتبار للاختلافات حول دعاوى الحقيقة التي تهم فئتي السرد. ومهما كان مدى المراجعات التي يذهب إليها التمييز بين القصصي أو «الخيالي» و«الواقعي»، فسيظل الفرق بين السرد القصصي والتاريخي بحاجة إلى إعادة صياغة في

الجزء الثاني. وبانتظار ذلك التوضيح، آثرت استبقاء كلمة (قص) لثاني المعنيين اللذين ذكرتهما، بغية إبراز المقابلة بين السرد القصصي والتاريخي. وسأتحدث عن التأليف أو التصور بالمعنى الآخر، الذي لا يثير مشكلات الإحالة أو الصدق. هذا هو معنى الحبكة الأرسطية التي يعرِّفها «فن الشعر»، كما رأينا، بأنها «تنظيم الأحداث».

أقترح الآن تحرير هذه الفعالية التصورية من القيود المحددة التي يفرضها نموذج المأساة على مفهوم الحبك عند أرسطو. وأريد أيضاً إكمال نموذجي بتحليل بناه الزمنية. وقد رأينا أن «فن الشعر» لم يوسع مكاناً لهذا التحليل. وإني لأرجو أن أبين هنا وفي الجزء الثاني أن النموذج الأرسطي لن يتغير تغيراً جذرياً بالتضخيم والتصويب الذي ستحمله له نظرية التاريخ ونظرية السرد الأدبي، بشرط وجود درجة عالية من التجريد بالإضافة إلى السمات الزمنية المناسبة.

يستجيب نموذج الحبك الذي سأتفحصه فيما تبقى من هذا العمل لأحد المطالب الأساسية التي جرت الإشارة إليها في الفصل السابق. بوضع المحاكاة 2 بين مرحلتين سابقة ولاحقة من المحاكاة بشكل عام، لستُ أنوي تحديد موقعها وتأطيرها فقط، بل أريد أن أفهم على خير وجه وظيفتها التوسطية بين ما يسبق القص وما يلحقه. فللمحاكاة 2 موقع متوسط لأن لها وظيفة توسطية. وتستمد هذه الوظيفة التوسطية وجودها من الطبيعة الحركية للعملية التصورية التي أفضت بنا إلى تفضيل مصطلح الحبك على الحبكة، والتنظيم على النظام. وفي واقع الأمر، تشير جميع المفاهيم المتعلقة بهذا المستوى إلى عمليات. وتكمن الحركية في كون الحبكة تمارس، في داخل حقلها النصي، وظيفة تكاملية، وبهذا المعنى وظيفة توسطية، تتيح لها أن تؤدي فيما وراء هذا الحقل، وساطة ذات نطاق واسع، بين الفهم القبلي والفهم البعدي، إذا جاز لي قول ذلك لترتيب الفعل وسمات الزمنية.

الحبكة توسطية بثلاث طرائق في الأقل.

أولاً، هي وساطة بين الأحداث الفردية أو العوارض والقصة مأخوذة ككل. من هذه الناحية، يمكننا أن نقول إنها ترسم قصة ذات معنى من مختلف الأحداث أو العوارض (أي ما يسميه أرسطو: pragmata)، أو إنها تحول الأحداث والعوارض إلى قصة. وتسم العلاقتان المتبادلتان المعبر عنهما بـ(من) و(إلى) الحبكة باعتبارها توسطاً بين الأحداث والقصة المروية. وبالنتيجة، لا بد أن يكون الحدث أكثر من مجرد حدوث مفرد. وهو يكتسب تعريفه من مساهمته بتطوير الحبكة. ويجب أن تكون القصة، أيضاً، أكثر من مجرد تعداد للأحداث في ترتيب متسلسل، بل يجب أن تنظمها في كل معقول، من النوع الذي نسأل معه دائماً ما «الفكرة» التي تدل عليها هذه القصة. وبوجيز العبارة، الحبك هو العملية التي تستخرج تصوراً من تتابع بسيط.

زد على ذلك أن الحبك يجمع عوامل متغايرة تغاير الذوات الفاعلة والأحداث والوسائل والتفاعلات والظروف والنتائج غير المتوقعة. وقد استبق أرسطو هذه الطبيعة التوسطية بطرق عدة. أولاً، يقسم من «أجزاء» المأساة الثلاثة، وهي الحبكة والشخصيات والفكر، فئة فرعية تحت عنوان: «ماذا» المحاكاة. لا شيء، إذاً، يمنع من توسيع مفهوم الحبكة لتشمل الثالوث كله. ويعطي هذا الامتداد الأول مفهوم الحبكة مداه الأولي الذي يتيح له أن يتلقى تزيينات لاحقة.

بل يتيح مفهوم الحبكة امتداداً أكبر. فبتضمين العوارض المثيرة للخوف والشفقة، والانقلابات المفاجئة، والتعرفات والآثار العنيفة في داخل الحبكة المعقدة، يساوي أرسطو الحبكة بالتصور الذي وسمناه بكونه تنافراً متوافقاً. وهذه السمة هي التي تشكل، في التحليل الأخير، الوظيفة التوسطية للحبكة. لقد استبقتُ هذه السمة في المقطع السابق قائلاً إن السرد يُظهر في داخل النسق التتابعي جميع المكونات القابلة للتصوير في الجدول التبادلي الذي تقيمه دلاليات الفعل. ويشكل هذا المرور من التبادلي إلى التتابعي النقلة من

المحاكاة 1 إلى المحاكاة 2. فهي عمل فعالية التصور.

والحبكة توسطية بطريقة ثالثة، تتعلق بصفاتها الزمنية. إذ تسمح لنا هذه الصفات بأن نسمي الحبكة، بوساطة التعميم، تأليفاً بين المتغايرات(14).

لم يولِ أرسطو الاعتبار لهذه الصفات الزمنية. لكنها برغم ذلك متضمَّنة في الحركية المكونة للتصور السردي. وهي تضفي المعنى الكامل على مفهوم التنافر المتوافق كما عرضناه في الفصل السابق. ومن هذه الناحية، يمكننا القول عن عملية الحبك إنها تعكس المفارقة الأوغسطينية عن الزمن وإنها تحلها معاً، لا على نحو تأملي، بل على نحو شعري.

وهي تعكس المفارقة بقدر ما يجمع فعل الحبك في نسب مختلفة بعدين زمنيين، أحدهما تعاقب زمني chronological والثاني ليس كذلك. يشكل البعد الأول بُعد الأحداث المتتالية (الإبيسودي) للسرد. وهو يميز القصة ما دامت تتكون من أحداث. والثاني هو البعد التصوري configurational، الذي تحول الحبكة بفضله الأحداث إلى قصة. ويتألف هذا الفعل التصوري من «ضم» الأفعال التفصيلية إلى بعضها، أو ما سميته بعوارض القصة(15). ولا تخفى القرابة بين هذا «الضم» الخاص بالفعل التصوري، وما كان لا بد أن يقوله كانط عن عملية الحكم. وينبغي التذكير بأن المعنى المتعالي عند كانط لا يكمن في ربط موضوع بمحمول كما في حالة وضع شعبة حدسية تحت حكم مفهوم واحد. بل تبقى القرابة أوثق مع الحكم التأملي الذي يقابل به كانط الحكم المحدِّد determining، بمعنى أنه ينعكس في عمل التفكير المنشغل بالحكم الجمالي عن الذوق وفي الحكم الغائي المطبق على الكليات العضوية. لفعل الحبك وظيفة مشابهة بقدر ما يفلح في انتزاع تصور من تتابع(16).

لكن الصنعة الشعرية poiesis تقوم بأكثر من مجرد التأمل في مفارقة الزمانية. فبالتوسط بين قطبي الحدث والتاريخ، يحمل الحبك للمفارقة حلاً هو الفعل الشعري نفسه. وهذا الفعل، الذي قلتُ عنه تواً إنه ينتزع صورة من

تتابع، يكشف عن نفسه للسامع أو القارئ في قدرة القصة على أن تُتابَع[17].

ومتابعة قصة تعني التقدم في وسط الأحداث العارضة والتحولات على هدي توقع يجد تحققه في «نتيجة» القصة. وهذه النتيجة لا تنطوي على مقدمات سابقة على نحو منطقي. بل هي تعطي للقصة «نقطة انتهاء» تقدم، بدورها، وجهة النظر التي يمكن من خلالها إدراك القصة بوصفها تشكل كلاً. وفهم القصة يعني فهم الكيفية والسبب الذي أفضت به المشاهد المتتابعة إلى هذه النتيجة، التي لا يجب أن تكون تنبؤية، بل مقبولة في آخر الأمر ومنسجمة مع المشاهد التي تجمع بينها القصة.

وإمكانية المتابعة (followability) للقصة هي التي تشكل الحل الشعري لمفارقة الانتشار والقصد. وكون القصة يمكن متابعتها يقلب المفارقة إلى جدل حي.

من ناحية أخرى، يسحب البعد المتتالي (الإبيسودي) للسرد الزمن السردي باتجاه التمثيل الخطي للزمن. وهو يقوم بذلك بطرق متعددة. أولاً، تقترح «ثمّ حينئذٍ»، جواباً عن سؤال «ثمّ ماذا»، أن أطوار الفعل لها علاقة خارجية. ثانياً، تشكل المشاهد سلسلة أحداث مفتوحة تسمح لنا أن نضيف إلى «ثمّ حينئذ» «وكان بعد ذلك». وأخيراً، تتبع المشاهد بعضها بعضاً بما ينسجم مع النسق التتابعي غير القابل للقلب للزمن الذي تشترك به الأحداث الطبيعية والإنسانية.

ويقدم البعد التصوري، بدوره، سمات زمنية تعارض مباشرة صفات البعد المتتالي (الإبيسودي). ومرة أخرى يقوم بذلك بطرق متعددة.

أولاً، يحوّل الترتيب التصوري تتابع الأحداث إلى كل ذي معنى هو المعادل لفعل ضم الأحداث معاً، وهو ما يجعل القصة قابلة للمتابعة. فبفضل هذا الفعل التأملي، يمكن ترجمة الحبكة كاملةً إلى «فكرة» واحدة ليست سوى «غرضها» أو «موضوعتها». لكننا سنرتكب خطأً جسيماً، لو اعتبرنا هذا الغرض مجرداً من الزمن. فزمن «الحكاية والموضوعة»، إذا استعملنا تعبير

نورثروب فراي، هو الزمن السردي الذي يتوسط بين الناحية المتتالية (الإبيسودية) والناحية التصورية.

ثانياً، يفرض تصور الحبكة «إحساساً بالانتهاء» (إذا استعملنا عنوان فرانك كيرمود في كتابه الشهير) على التتابع اللامتناهي للأحداث العارضة. وقد تكلمت تواً عن «نقطة الانتهاء» بوصفها النقطة التي يمكن منها رؤية القصة ككل. وقد أضيف الآن أن هذه الوظيفة البنيوية للخاتمة لا تتميز إلا في فعل إعادة القص، لا في فعل القص نفسه. وما أن تُعرَف قصة ما ـ وهذه هي الحالة مع أغلب المرويات والحكايات التقليدية والشعبية، كما هي الحالة مع الأخبار القومية التي تنقل الأحداث التأسيسية لجماعة معينة ـ حتى لا تكتفي القصة بحصر مفاجآتها ومكتشفاتها في إطار تعرفنا على المعنى الملصق بالقصة، بقدر ما تشمل فهم المشاهد المعروفة هي نفسها بوصفها تفضي إلى تلك النهاية. وتنبثق من هذا الفهم خاصية جديدة للزمن.

وأخيراً، يشكل تكرار القصة، التي توجهها ككل طريقتها في الانتهاء، بديلاً عن تمثيل الزمن كجريان من الماضي نحو المستقبل، باتباع الاستعارة المعروفة عن «سهم الزمن». حتى ليبدو ما يسمى بالنسق «الطبيعي» للزمن وكأنه استذكار مقلوب. ففي قراءة النهاية في البداية، والبداية في النهاية، نتعلم أيضاً قراءة الزمن قراءة تراجعية، مع اختصار الظروف الأولية لمجرى فعل ما في عواقبه النهائية.

بإيجاز، يجعل فعل السرد، منعكساً في فعل متابعة قصة، من المفارقات التي أزعجت أوغسطين ودفعت به إلى الصمت، مفارقات منتجة.

تبقى هناك سمتان تكميليتان تضمنان استمرار العملية التي تربط المحاكاة 3 بالمحاكاة 2 لا بد من إضافتهما إلى تحليلنا الفعل التصوري. وتتطلب هاتان السمتان دعماً من القراءة على نحو ملموس أكثر من السمات السابقة، إذا أريد تفعيلهما. إذ المسألة مسألة تخطيط schematization وطبيعة التراثية المميزة للفعل التصوري، حيث لكليهما علاقة خاصة بالزمن.

سأذكر القارئ بأنني قارنت فعل «الضم» الذي يتسم به الفعل التصوري بالحكم كما يفهمه كانط. وإذا نحن بقينا مع النظرة الكانطية، فيجب ألا نتردد في مقارنة إنتاج الفعل التصوري بعمل الخيال المنتج. ولا يجب فهم هذا الأخير على أنه ملكة نفسية، بل على أنه ملكة متعالية. وليس الخيال المنتج بالأمر الذي تحكمه القوانين فقط، بل هو يشكل القالب التوليدي للقوانين. في «نقد» كانط الأول، يخطط الخيال المنتج أولاً لمقولات الفهم. وتحظى التخطيطية بهذه القوة لأن للخيال المنتج في الأساس وظيفة تأليفية. فهو يربط الفهم والحدس عن طريق توليد تأليفات هي عقلية وحدسية في الوقت نفسه. ويولّد الحبك، أيضاً، معقولية مخلوطة بين ما سميناه بالغرض أو الموضوعة أو فكرة القصة، والتقديم الحدسي للظروف والشخصيات والمشاهد والتغيرات في الحظ التي تخلق حلاً للعقدة. بهذه الطريقة، يمكننا الحديث عن تخطيطية الوظيفة السردية. ومثل كل تخطيطية، تتعهد هذه التخطيطية بتصنيف من ذلك النوع الذي يستفيض فيه نورثروب فراي، على سبيل المثال، في كتابه «تشريح النقد»[18].

وتتشكل هذه التخطيطية، بدورها، في داخل قصة ما لها جميع خصائص التراث. ودعونا نفهم هذه الكلمة لا بمعنى النقل الجامد لخزين من المواد لا حياة فيه، بل بمعنى النقل الحي لابتداع قابل دائماً لأن يعاد تفعيله بالعودة إلى أكثر لحظات الفعّالية الشعرية إبداعاً. إذا فهمنا التراثية بهذا المعنى، فإن من شأنها أن تثري العلاقة بين الحبكة والزمن بسمة جديدة.

يتشكل التراث، في الحقيقة، من تفاعل الابتداع والترسب. ويجب أن نحيل إلى الترسب النماذج التي تشكل تصنيف الحبك. لقد تحدرت هذه النماذج من تاريخ مترسب احتجبت عنا كيفية تكوينه.

يتمّ إنتاج الترسب على مستويات متعددة. وهذا يتطلب منا بصيرة نافذة في استعمالنا لكلمة (نموذج). وهكذا يبدو لنا أرسطو اليوم وقد قام بشيئين، إن لم نقل ثلاثة أشياء مرة واحدة. فمن ناحية، أقام مفهوم الحبكة من خلال

أكثر سماتها شكلية، وهي السمات التي وصفتها بأنها توافق متنافر. ومن ناحية أخرى، يصف نوع المأساة الإغريقية (وضمناً نوع الملحمة، ولكن مقيسة بمعيار النموذج المأساوي). يرضي هذا النوع كلاً من الشروط الشكلية التي تجعل منه حبكة، والشروط الحصرية التي تجعل منه حبكة مأساوية: تحول المعنى من السعادة إلى الشقاء، العوارض المثيرة للشفقة والخوف، سوء الحظ عن غير استحقاق، الخطأ المأساوي لشخصية متميزة على نحو استثنائي ومتحررة من الخير والشر. وقد هيمن هذا النوع إلى حد كبير على التطور اللاحق للأدب الدرامي في الغرب. وليس بأقل من ذلك صدقاً أن ثقافتنا وريثة تقاليد سردية متعددة: العبرية والمسيحية، ولكن أيضاً: الكلتية والجرمانية والإيسلندية والسلافية[19].

وليس هذا كلَّ شيء. بل ما يخلق النموذج ليس فقط شكل التوافق المتنافر أو نموذج التراث اللاحق الذي وصف بكونه نوعاً أدبياً راسخاً: بل هناك أيضاً أعمال فردية ـ مثل «الألياذة» و«أوديب ملكاً» في «فن الشعر» لأرسطو. وبقدر ما يطغى الربط السببي في تنظيم الأحداث (حيث يكون الشيء سبباً لآخر) على التتابع المحض (حيث يأتي شيء في إثر الآخر)، ينبثق شيء عمومي هو كما أولناه سابقاً التنظيم نفسه وقد انتصب نمطاً. وهذا هو السبب في أن التراث السردي لم يتميز بترسب شكل التوافق المتنافر، وبنوع المأساة (والنماذج الأخرى على المستوى نفسه) فقط، بل تميز أيضاً بالأنماط التي تتولد على مستوى الأعمال الفردية. ولو أننا ضممنا الشكل والنوع والنمط تحت عنوان (النموذج) لقلنا إن النماذج تولد من عمل الخيال المنتج على هذه المستويات المتعددة.

وتوفر هذه النماذج، المتحدرة هي نفسها عن ابتداع سابق، القوانين لتجريب لاحق داخل الحقل السردي. إذ تتغير هذه القوانين تحت ضغط الابتكارات الجديدة. لكنها تتغير ببطء، بل تقاوم التغير، بفضل عملية الترسب الكامنة فيها.

أما ما يتعلق بالقطب الآخر للتراث، أعني الابتداع، فإن منزلته مساوية لمنزلة الترسب. ذلك أن هناك دائماً متسعاً للابتداع، بقدر ما يكون المنتج في صنعة القصيدة، هو دائماً عمل مفرد، في التحليل الأخير، أي هذا العمل المتعين. وهذا هو السبب في كون النماذج تشكل فقط النحو الذي يحكم تأليف أعمال جديدة، وهي جديدة قبل أن تصير نمطية. وبالطريقة نفسها التي تحكم بها قواعد اللغة إنتاج جمل حسنة التأليف، لا يمكن التنبؤ بعددها أو محتواها، كذلك فإن العمل ـ سواء أكان قصيدة أو مسرحية أو رواية ـ هو إنتاج أصيل، ووجود جديد في ملكوت اللغة[20]. لكن العكس ليس بأقل صحة. إذ يظل الابتداع شكلاً سلوكياً تحكمه القوانين. ولا يولد عمل الخيال من الفراغ. بل هو مقيد بطريقة أو أخرى بنماذج التراث. لكن نطاق الحلول واسع. وهو يمتد بين القطبين من التطبيق الخانع حتى الانحراف المحسوب، مروراً بكل درجات «التشويه الذي تحكمه القوانين». وتقف الحكاية الخرافية والأسطورة والسرد التراثي بشكل عام بالقرب من القطب الأول. ولكن بقدر ما ننأى بأنفسنا عن السرد التراثي، يتحول الانحراف إلى قانون. هكذا يمكن وصف الرواية المعاصرة، في الجزء الأكبر منها، بأنها رواية مضادة، بقدر ما تكون فيها الغلبة للخصام على مجرد الميل إلى التنويع في تطبيق النماذج.

والأهم من ذلك أن هذا الانحراف قد يحصل على الأصعدة كافة، فيما يتعلق بالأنماط والأنواع، بل حتى بالمبدأ الشكلي للتنافر المتوافق. وقد يبدو أن النمط الأول من الانحراف عنصر مكون لكل عمل فردي. كل عمل يقف على منأى من أي عمل آخر. أما التغير في النوع فأقل تكراراً. لأن هذا التغير مكافئ لخلق نوع جديد، كما في علاقة الرواية، تمثيلاً، بالدراما أو الرومانس، وكما في علاقة التاريخ بسرد الأخبار. والأمر الأكثر جذرية هو الخصام مع المبدأ الشكلي للتوافق المتنافر. وسأبحث فيما بعد بمكانة التنوع الذي يسمح به هذا النموذج الشكلي. وسأسأل ألا يدلّ هذا الخصام، الذي يتحول إلى انشقاق، على موت الشكل السردي نفسه. ويظل، مع ذلك، أن

إمكانية الانحراف مسطورة في العلاقة بين النماذج المترسبة والأعمال الفعلية. ويتمثل نقيض التطبيق الخانع فيما يفتقر إلى حالة الانشقاق المتطرفة. ويشكل التشويه الذي تحكمه القوانين المحورَ الذي تنتظم حوله مختلف أنواع التغيرات التي تعتري النموذج من خلال التطبيق. وهذا الصنف من التطبيق هو الذي يضفي تاريخاً على الخيال المنتج ويجعل التراث السردي، على الطرف المضاد من الترسب، أمراً ممكناً. ذلك هو آخر إثراء تتكاثر به علاقة السرد بالزمن على مستوى المحاكاة 2.

المحاكاة 3

أود الآن أن أبين كيف تتطلب المحاكاة 2، وقد أعيدت إلى مستواها الأول من المعقولية، مرحلة تمثيلية ثالثة كتتمة لها، تستحق أن تسمَّى أيضاً بالمحاكاة.

اسمحوا لي أن أذكركم مرة أخرى أن الانشغال الذي أسهم هنا في استكشاف المحاكاة لا ينطوي في ذاته على نهايته. ويظل تفسيري للمحاكاة تابعاً لبحثي في الوساطة بين الزمن والسرد. ولن تتلقى الأطروحة التي ذكرناها في أول هذا الفصل محتوى ملموساً لها، إلا عند نهاية تقليبنا للمحاكاة: وذلك المحتوى هو أن السرد يمتلك معناه الكامل حين يرجع إلى زمن الفعل والمعاناة في المحاكاة 3.

وتتطابق هذه المرحلة مع ما يسميه هـ. ج. غادامر، في تأويليته الفلسفية بـ«التطبيق». ويقترح أرسطو نفسه هذا المعنى الأخير لمحاكاة فعل (mimesis praxeos)، في فقرات متعددة من «فن الشعر»، برغم أنه كان أقل اهتماماً بالجمهور فيه مما كانه في «الخطابة»، حيث كانت نظرية الإقناع محكومة بالكامل بالقدرة لدى السامع على تلقي الرسالة. لكنه حين يقول إن الشعر «يعلم» الكلي، والمأساة في «تمثيلها الشفقة والخوف ... تثير تطهير هذه الانفعالات» أو حتى حين يشير إلى المتعة التي نحس بها عند رؤية أحداث

مثيرة أو مشفقة تنسجم مع انقلاب الحظ الذي يخلق المأساة، فإنه لا يعني أن انقلاب المحاكاة يبلغ تحققه لدى المستمع أو القارئ.

سأقول متبعاً التعميم في إثر أرسطو، إن المحاكاة 3 تشير إلى تقاطع عالم النص وعالم السامع أو القارئ، وبالتالي، تقاطع العالم الذي تصوره القصيدة والعالم الذي يحدث فيه الفعل الواقعي وينشر زمانيته الخاصة.

سأتابع البحث في أربع خطوات:

1. إذا صحَّ أننا ننشئ الوساطة بين الزمن والسرد، عن طريق ربط مراحل المحاكاة الثلاث، فسيظهر سؤال تمهيدي حول ما إذا كان هذا الربط يشير فعلاً إلى تقدم. سأجيب هنا عن اعتراض الدائرية الذي أثرته عند بداية هذا الفصل.

2. إذا صحَّ أن فعل القراءة هو رابطتنا بقدرة الحبكة على تطويع تجربتنا، فينبغي توضيح الكيفية التي تصوغ بها هذا الفعل الحركية التي تنتمي للفعل التصوري، مطيلة من مداه، وحاملة إياه إلى نهايته.

3. ومن خلال المضي قدماً إلى إعادة تصوير التجربة الزمنية عن طريق الحبك، سأوضح كيف أن دخول العمل، من خلال القراءة، إلى حقل الاتصال، يؤشر في الوقت نفسه دخوله إلى حقل الإحالة. وباستئناف المشكلة التي تركتها في «حكم الاستعارة»، أريد أن أوجز المصاعب الخاصة اللصيقة بفكرة الإحالة في النظام السردي.

4. وأخيراً، ما دام العالم الذي يعيد السرد تصويره عالماً زمنياً، فإن السؤال يثار حول مدى المعونة التي تتوقعها تأويلية الزمن المروي من ظاهراتية الزمن. سيجلو الجواب عن هذا السؤال دائرية أكثر جذرية من الدائرية التي تولِّد العلاقة من المحاكاة 3 إلى المحاكاة 1 عبر المحاكاة 2. وقد وفرت لنا دراسة نظرية أوغسطين عن الزمن التي بدأت بها هذا العمل مناسبة لاستباق هذه الموضوعة. إذ تعنى بالعلاقة بين ظاهراتيةٍ لا تكفّ عن

توليد الالتباس وما سميته سابقاً بـ«الحل» الشعري لهذه الالتباسات. ويرتفع سؤال العلاقة بين الزمن والسرد في هذا الجدل بين الالتباسية والشعرية.

دائرة المحاكاة

قبل الشروع بالإشكالية المركزية للمحاكاة 3، أود أن أواجه شبهة الدائرة أو الحلقة المفرغة التي لا بدَّ أن يبتعثها التحول من المحاكاة 1 إلى المحاكاة 3 عبر المحاكاة 2. وسواء أتأملنا في البنية الدلالية للفعل، أو في مصادر ترميزه، أو طبيعته الزمنية، فيبدو أن نقطة الانتهاء ستعود بنا إلى نقطة البدء، أو ـ وهذا أسوأ ـ يبدو أن نقطة الانتهاء قد تمّ استباقها في نقطة البدء. فإذا صحّت هذه الحالة، فإن الدائرة التأويلية للمحاكاة والزمانية قد تنحل إلى حلقة مفرغة للمحاكاة وحدها. ولا نزاع في كون هذا التحليل دائرياً. ولكن بالإمكان تفنيد دعوى أن الدائرة حلقة مفرغة. لكني أريد أن أتحدث عن لولب لامتناهي من شأنه أن يحمل التأمل إلى ما وراء النقطة نفسها عدداً من المرات، ولكن على ارتفاعات مختلفة. ينبع اتهام الحلقة المفرغة من الافتتان بصورة أو صورتين من صور الدائرية. تؤكد الأولى على عنف التأويل، وتؤكد الثانية على غزارته.

1. في الحالة الأولى، قد نغرى بالقول إن السرد يضع الانسجام حيث لا يوجد سوى التضارب. بهذه الطريقة، يعطي السرد شكلاً لما لا شكل له. لكن هذا التشكيل الذي يضفيه السرد قد يُشكّ في خيانته. لأنه، في أحسن أحواله، يوفر الـ«كأن» المناسبة لأي قص نعرف أنه مجرد قص، أي صنيعة أدبية. هذه هي الكيفية التي يعزينا بها في وجه الموت. ولكننا ما أن نتوقف عن استغفال أنفسنا بالرجوع إلى العزاء الذي تقدمه لنا النماذج، حتى ندرك العنف والأكذوبة. نحن إذاً نقف عند نقطة الخضوع لفتنة ما لا شكل له على الإطلاق، ولالتماس النزاهة الفكرية الجذرية التي أطلق عليها نيتشه اسم (Redlichkeit). ولن نقاوم هذه الفتنة إلا من خلال نوع من الحنين إلى

النظام، فنتمسك يائسين بفكرة أن النظام هو الوطن، برغم كل شئ. ومنذ ذلك الحين فصاعداً، يظل الانسجام السردي المفروض على التضارب الزمني عملاً لما يستحق أن يدعى بعنف التأويل. فالحل السردي للمفارقة ليس سوى ثمرة طبيعية لهذا العنف. لستُ أعني نكران أن مثل هذه الصياغة الدرامية للجدل بين السردية والزمانية تكشف على نحو مناسب تماماً صفة التوافق المتنافر التي تلصق بالعلاقة بين السرد والزمن. ولكن ما دمنا نضع الانسجام على جانب السرد، والتضارب على جانب الزمانية بطريقة أحادية الاتجاه، كما تقترح هذه المحاججة، فإننا نفقد الصفة الجدلية الخاصة بعلاقتهما.

في المحل الأول، لا يمكن اختزال تجربتنا بالزمانية إلى تضارب بسيط. وكما رأينا لدى أوغسطين، فقد كان الانتشار والقصد يتبادلان المواجهة مع بعضهما في صميم تجربتنا الأصيلة. ويجب أن نلاحظ مفارقة الزمن مع التسوية التي يقوم بها اختزاله إلى تضارب بسيط. يجب أن نسأل، بدلاً من ذلك، ما إذا لم يكن التماس تجربة زمنية لا شكل لها على الإطلاق هو نفسه نتاج الافتتان بما لا شكل له، الذي هو أحد سمات الحداثة. وبوجيز العبارة، حين يبدو أن المفكرين أو نقاد الأدب يهرعون للحنين إلى النظام، أو رعب العماء، وذلك هو الأسوأ، فقد يكون ما يحركهم حقاً في التحليل الأخير تعرضاً أصيلاً لمفارقات الزمن يتعدى حدود فقدان المعنى الذي يميز إحدى الثقافات الخاصة، أعني ثقافتنا.

في المحل الثاني، لا بد أيضاً من تمتين الانسجام المميز للسرد الذي نغرى بمقابلته على نحو جدلي بالتضارب في تجربتنا الزمنية. فليس الحبك مجرد انتصار للنظام. حتى نموذج المأساة الإغريقية يفسح المجال للدور المقلق الذي تقوم به التحولات، أي الأحداث العارضة وانقلابات الحظ التي تبعث الخوف والشفقة. وتنسق الحبكات نفسها بين الانتشار والقصد. ويجب قول الشيء نفسه عن النموذج الآخر الذي يحكم «الحس بالنهاية»، على حسب عنوان فرانك كيرمود، في تراثنا الغربي. وأنا أفكر بالنموذج الآخروي

(apocalyptic) الذي يؤكد تأكيداً كبيراً على التجاوب بين البداية (أو المبدأ) والنهاية (أو المعاد). ولم يفت كيرمود نفسه أن يؤكد على التوترات التي لا تحصى التي يولّدها هذا النموذج لكل ما يلمس تلك الأحداث التي تأتي «بين الأزمنة»، ولا سيما في «أزمنة النهاية». ويبالغ النموذج الآخروي بالتحول حتى لتكون النهاية كارثة تمحو الزمن وتصور «مخاوف الأيام الأخيرة». مع ذلك فإن النموذج الآخروي، برغم استمراره الذي نشهده في انبعاثه الحديث بصورة يوتوبيات [أو مدن فاضلة]، أو بالأحرى يوكرونات [أو أزمنة فاضلة]، ليس سوى نموذج واحد بين نماذج أخرى، لا يستنفد أبداً فاعلية السرد.

وهناك نماذج أخرى غير نموذج المأساة الإغريقية أو النموذج الآخروي، تستمر تولدها عملية تشكيل تراثات أخرى نفسها، وهي العملية التي عزوناها سابقاً إلى قوة التخطيط الخاصة بالخيال المنتج. وسأوضح في الجزء الثاني أن انبعاث هذه النماذج لا يلغي الجدل الأساسي في التوافق المتنافر. وحتى رفض أي نموذج، كما يتمثل في الرواية المضادة اليوم، ينبع من التاريخ المفارق لـ«التوافق». إذ إن هذه الأعمال، عن طريق الإحباطات التي تتولد من ارتيابها الساخر بأي نموذج وبفضل المتعة المشاكسة قليلاً أو كثيراً التي يستحصلها القارئ من استثارته أو انخداعه بها، ترضي كلاً من التراث الذي تتركه وراء ظهرها والتجارب المشتتة التي تختتمها أخيراً بالمحاكاة عن طريق عدم محاكاة النماذج السائدة.

ولا تقل شبهة العنف التأويلي شرعية في هذه الحالة المتطرفة. إذ لم يعد «التوافق» هو المفروض بالقوة على «التنافر» في تجربتنا الزمنية. والحال أن التنافر هو الذي يولّد المسافة الساخرة في الخطاب فيما يتعلق بأي نموذج يقوض من الداخل نظرة «التوافق» التي تغذي تجربتنا الزمنية، ويطوح بالقصد الذي لن يوجد من دونه انتشار النفس. نستطيع إذاً أن نشكّ شكاً مشروعاً بالتنافر المزعوم في تجربتنا الزمنية باعتباره مجرد صنيعة أدبية.

لن يفقد التأمل في حدود التوافق مشروعيته أبداً. فهو ينطبق على كل

حالة لها شكل التوافق المتنافر والتنافر المتوافق على مستوى السرد وعلى مستوى الزمن أيضاً. لكن الدائرة ضرورية في كل حالة دون أن تكون حلقة مفرغة.

2. يمكن أن يأخذ الاعتراض على الدائرة المفرغة شكلاً آخر. وما دمنا قد واجهنا عنف التأويل، فإن علينا أن نواجه الإمكانية المضادة، وهي غزارة التأويل. قد تصحّ هذه الحالة لو كانت المحاكاة 1 هي نفسها أثراً من آثار معنى المحاكاة 3. لن تعيد المحاكاة 2، إذاً، إلى المحاكاة 3 إلا ما أخذته من المحاكاة 1، ما دامت المحاكاة 1 في الأصل عملاً من أعمال المحاكاة 3.

ويبدو أن اعتراض التكرار العقيم يقترحه تحليل المحاكاة 1. فإذا لم تكن هناك تجربة إنسانية لا تتوسط فيها الأنظمة الرمزية بالفعل، ومن بين هذه الأنظمة السرد، فيبدو أن من العبث القول، كما قلت، إن الفعل يبحث عن سرد. وإلا فكيف يمكننا أن نتحدث عن حياة إنسانية باعتبارها قصة في حالة ولادة، ما دمنا لا نستطيع الوصول إلى الدراميات الزمنية للوجود خارج القصص التي يرويها الآخرون عنها أو نرويها نحن عنها؟

سأقابل هذا الاعتراض بسلسلة من المواقف التي تفيدنا في تقديري للتلاؤم مع مثل هذه التجربة السردية الابتدائية التي لا تنبع من إسقاط الأدب على الحياة، كما يرى بعضهم، بل التي تكوّن المطلب الأصيل للسرد. ولتحديد هذه المواقف لن أتردد في الحديث عن خاصية ما قبل سردية للتجربة.

وقد أفضى بي تحليلي للسمات الزمنية للفعل على مستوى المحاكاة 1 إلى عتبة هذا المفهوم. وإذا كنت لم أعبر تلك العتبة في ذلك الحين، فلأنني كنت مدفوعاً بفكرة أن اعتراض الدائرة المفرغة عبر التكرار العقيم قد يقدم مناسبة مواتية أكثر لتأشير الأهمية الاستراتيجية للمواقف التي أوشك أن أتحدث فيها عن دائرة المحاكاة.

ودون مغادرة التجربة اليومية، ألسنا نميل إلى رؤية متوالية من الأحداث

المتتالية episodes في حياتنا، بوصفها قصصاً لم ترو بعد، قصصاً تحتاج أن تروى، قصصاً توفر نقاط رسو للسرد؟ ولست بغافل عن مقدار التناقض في عبارة (قصص لم ترو بعد). أليست القصص مروية من حيث التعريف؟ لن نختلف إذا كنا نتحدث عن قصص فعلية. ولكن هل فكرة قصة ضمنية غير مقبولة؟

أود أن أشير إلى موقفين أقل شيوعاً تفرض فيهما عبارة (قصص لم ترو بعد) نفسها علينا بقوة مدهشة. يقدم المريض الذي يتحدث إلى محلل نفسي نتفاً وقطعاً من قصص معيشة، ومن الأحلام، والمشاهد البدائية، والأحداث المتعارضة. قد نقول مصيبين إن الهدف من مثل هذه الجلسات التحليلية يكمن في أن يستخلص المحلل النفسي من هذه النتف والقطع سرداً أكثر تماسكاً ومعقولية. وقد علمنا روي شافر أن نعدّ النظريات التحليلية ـ النفسية عند فرويد نسقاً من القوانين لإعادة قص قصص حياتنا ورفعها إلى مرتبة الحالات التاريخية[21]. ويعني هذا التأويل السردي أن قصص الحياة تنبع من قصص مكبوتة لم تروَ بعد في اتجاه قصص فعلية تستطيع أن تكوّنها الذات وتتمسك بها بوصفها مكونة لهويتها الشخصية. والبحث عن الهوية الشخصية هو الذي يضمن الاستمرار بين القصة الضمنية أو الابتدائية والقصة الفعلية التي نفترض مسؤوليتنا عنها.

وهناك موقف آخر أيضاً يبدو أن فكرة قصة لم تروَ بعد مناسبة له. يصف ولهلم شاب الحالة التي يشرع فيها قاضٍ في فهم مجرى الأفعال أو الشخصية من خلال حل أشراك الحبكات التي تقع فيها الذات[22]. يتم التشديد هنا على «الوقوع في شرك» (أو التورط) (verstrcktsein) (ص85)، وهو فعل تؤكد صيغة البناء للمجهول فيه أن القصة «تحدث» لشخص ما قبل أن يرويها أحد. ويبدو التورط وكأنه «ما قبل تاريخ» القصة المروية، التي على الراوي أن يختار نقطة بدايتها. و«ما قبل التاريخ» هذا للقصة هو الذي يربطها بكل أكبر منها يعطيها «الذخيرة». وتتكون هذه الذخيرة من «تراكب

حي» لكل قصة حية مع بقية القصص. لذلك تنبثق (auftauchen) القصص المروية من هذه الذخيرة. ومع هذا الانبثاق تنبثق أيضاً الذات الضمنية. وهكذا يمكننا القول إن «القصة تمثل الشخص» (die Geschichte steht fur den Mann) (ص100). والنتيجة الرئيسية لهذا التحليل الوجودي للكائنات الإنسانية بوصفها «واقعة في شرك القصص» هي أن القص عملية ثانوية، وهي عملية «التعرف على القصة» (ص101). فرواية القصص وفهمها هو مجرد «استمرار» لهذه القصص غير المروية.

من الصعب على النقد الأدبي الذي شكله التراث الأرسطي، والذي تمثل القصة عنده صنيعة أدبية يخلقها الكاتب، أن يرضى بفكرة أن تكون القصة المروية «متصلة» بالوقوع السلبي في شراك تنصبها الذوات في القصص التي تتلاشى في أفق ضبابي. وبرغم ذلك، فإن الأسبقية التي تمنح للقصة التي لم تروَ بعد، يمكن أن تكون ذات فائدة كمثال نقدي لأي تأكيد على الطبيعة الصناعية لفن السرد. نحن نروي القصص لأن الحياة البشرية، في التحليل الأخير، تحتاج وتستحق أن تكون مروية. وتتخذ هذه الملاحظة كامل قوتها حين نشير إلى ضرورة إنقاذ تاريخ المهزومين والضائعين. فتاريخ المعاناة بأسره ينادي بطلب الثأر ويدعو إلى السرد.

سيجرب النقد نفورا أقل في قبول فكرة القصة بوصفها ما نقع في شراكه إذا هو أولى اهتمامه لاقتراح حديث ينبع من عالمه الخاص. يقدم لنا فرانك كيرمود في كتابه «نشوء الأسرار» فكرة أن بعض الحكايات لا تستهدف التنوير بل التعتيم والتمويه[23]. وقد تنطبق هذه الحالة على أمثال يسوع، وعلى غيرها، وهي الأمثال التي كانت تروى، بحسب تأويل المبشر مرقص لها، حتى لا يفهمها «الأغيار»، والتي تطرد بقسوة، بحسب تأويل كيرمود لها، أولئك «الأنصار» من موقعهم الأثير. لكن هناك حكايات كثيرة أخرى كانت ذات قوة إلغازية في «إخراج المؤولين من أماكنهم السرية» (انظر

ص33). وبالطبع، هذه الأماكن أماكن في النص. إنها العلامة الداخلية على إمكانية عدم استنفادها. ولكن ألا نستطيع القول إن «الكامن التأويلي» (ص40) في هذا النوع من السرد يجد في القصص المروية عن حياتنا صدى ترجيعيا، إن لم يجد انسجاماً؟ أليس هناك اشتراك خفي بين «السرية» التي يولّدها السرد نفسه ـ أو في الأقل حكايات مثل أمثال مرقص أو روايات كافكا ـ وبين القصص التي لم ترو بعد عن حياتنا التي تشكل ما قبل التاريخ أو الذخيرة أو التراكب الحي الذي تنبثق منه القصة المروية؟ بعبارة أخرى، أليست هناك صلة قربى خفية بين السر الذي تنبثق منه القصة، والسر الذي تعود إليه؟

مهما كانت القوة التقييدية لهذا الاقتراح الأخير، فإننا نجد فيها تعزيزاً لمحاججتي المبدئية القائلة إن الدائرة الواضحة في كل تحليل للسرد، وهو تحليل لا يتوقف عن تأويل الصيغة الزمنية في التجربة والبنية السردية كلاً منهما بالآخر، بأنها ليست تحصيل حاصل لا حياة فيه. بل يجب أن نرى فيها «دائرة صحية» تجد فيها البراهين التي تتقدم لحل هذه المشكلة عوناً لها بعضها في بعضها الآخر.

التصور وإعادة التصوير والقراءة

هكذا لا تتوقف دائرة السرد التأويلية والزمن عن التوالد من الدائرة التي تشكلها مراحل المحاكاة. ولقد حانت اللحظة التي ينبغي أن نركز فيها تأملنا على الانتقال بين المحاكاة 2 والمحاكاة 3 الذي يحدثه فعل القراءة.

إذا كان بالإمكان اتخاذ هذا الفعل، كما ذكرنا سابقاً، رابطة لنا بقدرة الحبكة على تطويع التجربة، فلأنه يبرز ثانية ويحقق الفعل التصوري، الذي شددت فيه على القربى مع الحكم الذي يستوعب تفاصيل الفعل إلى وحدة الحبكة ويحيط بها.

وما من شيء يدلّ على ذلك كما تدلّ السمتان اللتان وصفت من

خلالهما الحبكة في مرحلة المحاكاة 2، وأعني تحديداً التخطيطية والتراثية. إذ تسهم هاتان السمتان مساهمة خاصة في نقض التعصب الذي يقابل «داخل» النص بـ«خارجه». وهذه المقابلة ملتحمة تماماً بتصور سكوني ومغلق عن بنية أي نص. وتعلو فكرة الفعالية البانية، المرئية في عملية الحبك، بهذه المقابلة. وهكذا فالتخطيطية والتراثية هما منذ البدء مقولتان للتفاعل بين عمليتي الكتابة والقراءة.

فمن ناحية، تبني النماذج المتداولة توقعات القراء وتساعدها في التعرف على القانون الصوري، أو النوع، أو النمط الذي تعرضه القصة المروية. فهي تمدنا بالدلائل الهادية على المواجهة بين نص ما وقرائه. أي بوجيز العبارة، تحكم قدرة القصة على أن تُتابَع. ومن ناحية أخرى، فإن فعل القراءة هو الذي يصحب تصور السرد ويحقق قدرته على أن يُتابع. ومتابعة قصة يعني تحقيقها عن طريق قراءتها.

فإذا كان من الممكن وصف الحبك بأنه فعل حكم وفعل خيال منتج، فذلك بقدر ما يكون هذا الفعل عملاً رابطاً للنص بقارئه، تماماً كما قال أرسطو إن الحس هو العمل المشترك بين الحاس والمحسوس.

أضف إلى ذلك أن فعل القراءة هو الذي يصحب تفاعل الابتداع والترسب في النماذج التي تخطط الحبك. ففي فعل القراءة يتلاعب المتلقي بالقيود السردية، ويملأ الفجوات، ويشترك في القتال بين الرواية والرواية المضادة، ويتمتع باللذة التي أسماها رولان بارت بلذة النص.

وأخيراً، فإن القارئ هو الذي يكمل العمل (إذا تابعنا رومان إنغاردن في كتابه «العمل الفني الأدبي» وولفانغ آيزر في كتابه «فعل القراءة») بقدر ما يكون العمل المكتوب تخطيطاً للقراءة[24]. والحقيقة إن العمل ينطوي على فجوات وثغرات ومناطق عدم بت، كما في «عوليس» لجويس، تتحدى قدرة القارئ على تصور ما يبدو أن المؤلف يمارس متعة ضارة في سوء تصويره. في مثل هذه الحالة المتطرفة، يتحمل القارئ، وقد تخلى عنه النص تقريباً، عبء القيام بالحبك.

وهكذا فإن فعل القراءة هو العامل الذي يربط المحاكاة 3 بالمحاكاة 2. وهو المؤشر الأخير على إعادة تصوير عالم الفعل تحت علامة الحبكة. ومن المشاكل النقدية التي ستشغلني في الجزء الثاني سيكون البدء من هذه النقطة لتنسيق العلاقة مع نظرية القراءة، لدى ولفغانغ آيزر، ونظرية التلقي لدى روبرت ياوس. أما في الوقت الحاضر، فدعونا نقول إنهما معاً يشتركان في اعتبار الأثر الذي يمارسه النص على المتلقي، سواء أكان فرداً أو جماعة، مكوِّناً داخلياً من مكونات المعنى الفعلي أو الحاضر للنص. فلدى كليهما يمثل النص مجموعة من التعليمات التي ينفذها القارئ المفرد أو الجمهور القارئ بطريقة سلبية أو إبداعية. وتبدأ مقارباتهما المختلفة في «فعل القراءة» و«نحو جماليات للتلقي» من هذا الأساس المشترك.

السردية والإحالة

يشكل إكمال نظرية الكتابة بنظرية القراءة مجرد خطوة أولى في طريق المحاكاة 3. ولا تستطيع نظرية التلقي أن تتناول مشكلة الاتصال دون تناول مشكلة الإحالة. فما يتمّ إيصاله، وراء معنى العمل، هو في التحليل الأخير، العالم الذي يشترعه والذي يكون أفقه. بهذا المعنى، يتلقاه المستمعون أو القراء بما ينسجم مع قدرتهم الاستقبالية التي تتحدد هي نفسها بموقف محدود أو منفتح على أفق العمل. ومن هنا ظهر مصطلح «الأفق» ونظيره «العالم» مرتين في تعريف المحاكاة 3 الذي اقترحناه سابقاً: تقاطع عالم النص بعالم المستمع أو القارئ. ويرتكز هذا التعريف، القريب من فكرة غادامر عن «انصهار الآفاق»، على ثلاثة افتراضات هي على التوالي أفعال الخطاب على العموم، والأعمال الأدبية من بين أفعال الخطاب، والمرويات من بين الأعمال الأدبية. والنسق الذي يربط معاً هذه الافتراضات هو نسق التخصيص المتزايد.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى، سأقتصر على تكرار القضية التي عرضتها

مفصلة في «حكم الاستعارة» بخصوص العلاقة بين المغزى والإحالة في كل خطاب. حول هذه القضية، إذا اعتبرنا الجملة (متابعين بنفنست، لا دي سوسير) وحدة الخطاب، فسيكف المقصود من الخطاب عن الاختلاط بالمدلول الملازم لكل دال في محايثة نسق العلامات. مع الجملة، تتجه اللغة إلى ما وراء ذاتها. إذ إنها تقول شيئاً ما عن شيء ما. ويأتي توجه الخطاب نحو مرجع محال إليه متزامناً تماماً مع طبيعته الحدثية وفعاليته الحوارية. إنه الجانب الآخر من لحظة الخطاب. ولا تكمن الواقعة المكتملة في أن شخصاً ما يتحدث ويتوجه بذاته نحو مَن يتحاور معه فقط، بل تكمن أيضاً في طموح المتكلم بنقل تجربة جديدة إلى اللغة، والاشتراك بها مع آخر. ولهذه التجربة، بدورها، عالم لأفقها. فالإحالة والأفق متلازمان تلازم الصورة والأساس. تمتلك كل تجربة محيطاً يطوّقها ويميزها، ويتصدى لأفق الممكنات الذي يشكل في الوقت نفسه أفقاً داخلياً وخارجياً للتجربة: داخلي بمعنى أن من الممكن دائماً إعطاء تفاصيل أكثر، وتوخي دقة أكبر مع كل ما يُنظَر إليه في داخل محيط ثابت، وخارجي بمعنى أن الشيء المقصود يقف في علاقة ضمنية كامنة مع كل ما عداه في داخل أفق عالم واقعي، لا يتصور هو نفسه بوصفه موضوع الخطاب. بهذا المعنى ذي الشقين لكلمة (أفق) يكون الموقف والأفق فكرتين متلازمتين. ويتضمن هذا الافتراض القبلي العام تماماً أن اللغة لا تشكل عالماً لذاتها. بل هي ليست عالماً. لأننا موجودون في العالم، نتأثر بمواقف نحاول توجيه أنفسنا فيها من خلال الفهم، ولدينا أيضاً ما نريد قوله، وهو تجربة نريد نقلها للغة والاشتراك بها.

هذا هو الافتراض الأنطولوجي للإحالة، وهو افتراض ينعكس في داخل اللغة ذاتها كمسلمة تفتقر إلى التسويغ الضمني. اللغة هي لذاتها نسق ما هو ذاته. والعالم هو آخرها. وينبعث الدليل على هذه الآخرية من ارتداد اللغة إلى ذاتها، حيث تعرف ذاتها كوجود في الوجود من أجل التأثير على الوجود.

ولا ينبع هذا الافتراض من علم اللغة أو السيمياء. بل على العكس،

فهذان المبحثان يرفضان كمسلمة في منهجهما فكرة قصد يتوجه نحو خارج اللغة. وما سميته بالدليل الأنطولوجي لا بدّ أن يظهر لهما، بمجرد ذكر مسلماتهما المنهجية، كقفزة لا مبرر لها، ولا يمكن القبول بها. وفي واقع الأمر، قد يبقى هذا الدليل الأنطولوجي مجرد قفزة لاعقلية لو لم يكن التخارج الذي يحظى به نظيراً لفكرة قبلية يغلب عليها الاشتقاق، تبدأ من تجربتنا في الوجود ـ في ـ العالم وفي الزمان، وتواصل من هذا الشرط الأنطولوجي التقدم نحو التعبير عنها في اللغة.

لا بدّ من التنسيق بين هذا الافتراض الأول وبين التأملات السابقة عن تلقي النص. لا بدّ من تعيين القدرة على الاتصال والقدرة على الإحالة في وقت واحد. فكل إحالة هي إحالة مشتركة، أي حوارية أو تحاورية. وهكذا فلا داعي للاختيار بين جمالية التلقي وأنطولوجيا العمل الفني. ما يستقبله القارئ ليس مجرد مغزى العالم، بل إحالته من خلال مغزاه، أي التجربة التي ينقلها للغة، وفي التحليل الأخير، عالم الزمانية الذي يبسطه في وجه هذه التجربة.

يستدعي التأمل في «العمل الفني» من بين جميع أفعال الخطاب، افتراضاً قبليا ثانياً لا يلغي الافتراض الأول، ولكنه يجعله أكثر تعقيداً. استناداً إلى الأطروحة التي قدمتها في «حكم الاستعارة»، والتي سأُذكّر بها هنا، فإن الأعمال الأدبية، أيضاً، تنقل إلى اللغة تجربة، وبذلك تتجه إلى العالم، تماماً مثلما يفعل كل خطاب: وهذا الافتراض الثاني يتعارض مع النظرية المهيمنة على الشعرية المعاصرة، التي ترفض النظر في الإحالة، وترى فيها شيئاً خارج اللغة، باسم المحايثة الصارمة للغة الأدبية في علاقتها بذاتها. وحين تنطوي النصوص الأدبية على مزاعم بخصوص الحقيقة أو الزيف، الأكاذيب أو الأسرار، تعيد بالضرورة جدل الوجود والمظهر(25)، فتشرع هذه الشعرية بمعاملة ما تقرر، بمحض قرار منهجي، أنه أثر معنى بسيط، وتعتبره وهماً مرجعياً. لكن مشكلة علاقة الأدب بعالم القارئ لا تُلغى. بل تُطرَحُ جانباً فقط.

لأن «الأوهام المرجعية» ليست مجرد أثر لمعنى نصي كيفما اتفق. بل هي تتطلب نظرية تفصيلية خاصة بطرائق الحكم (veredition). وتنهض هذه الطرائق، بدورها، بوجه ذخيرة أفق العالم الذي يشكل عالم النص. نستطيع بالتأكيد أن نضمِّنَ فكرة الأفق نفسها في محايثة النص، ونعتبر مفهوم عالم النص نتيجة للوهم المرجعي. لكن القراءة تطرح مجدداً مشكلة انصهار أفقين؛ أفق النص، وأفق القارئ، ومن هنا يأتي تقاطع عالم النص وعالم القارئ.

قد نحاول إنكار المشكلة واعتبار مسألة أثر الأدب في التجربة اليومية مسألة عابرة. لكننا سنقر في هذه الحالة إقراراً يتسم بالمفارقة بالنزعة الوضعية التي حاربناها، وهي تحديداً التعصب لفكرة أن الواقعي هو المعطى بطريقة يمكن ملاحظتها تجريبياً ووصفها عملياً. ونحن أيضاً نغلق الأدب على عالمه الخاص، فنعطل علاقته بالنقطة التخريبية التي يشرعها بوجه الأخلاق والأنساق الاجتماعية. ونحن ننسى أن الخيال هو الذي يجعل من اللغة ذلك الخطر الأدهى، الذي يتحدث عنه ولتر بنيامين، متابعاً خطى هولدرلين، بمزيج من الرهبة والإعجاب.

تفتح ظاهرة التفاعل نطاقاً كاملاً من الحالات: بدءاً من التثبيت الآيديولوجي للنسق الراسخ، كما في الفن الرسمي وأخبار الدولة، حتى النقد الاجتماعي، بل حتى السخرية بكل ما هو «واقعي». وحتى الاغتراب الجذري في العلاقة مع الواقع يبقى قضية تقاطع. ولا يخلو هذا الانصهار المتصارع للآفاق من علاقة بحركية النص وفاعليته، ولا سيما في جدل الابتداع والترسب. إن صدمة الممكن، وهي لا تقل عن صدمة الواقعي، يضخمها التفاعل الداخلي، في الأعمال نفسها، بين النماذج المتداولة وتكاثر التشعبات عبر انحراف الأعمال الأدبية. وهكذا فالأدب السردي، من بين جميع الأعمال الشعرية، هو نموذج للفعلية العملية، من خلال انحرافاته ونماذجه أيضاً.

وإذا لم نكن لنرفض مشكلة انصهار أفق النص بأفق القارئ، أو التقاطع بين عالم النص وعالم القارئ، فإن علينا أن نجد في فاعلية اللغة الشعرية نفسها الوسيلة لعبور الهوة المنفتحة بين هذين العالمين عن طريق منهج المحايثة الذي تتسم به الشعرية المضادة. وقد حاولتُ في «حكم الاستعارة» أن أوضح أن قدرة اللغة الشعرية على الإحالة لا يستنفدها الخطاب الوصفي، وأن الأعمال الشعرية تحيل إلى العالم بطريقتها الخاصة، التي هي الإحالة الاستعارية[26]. وتغطي هذه الأطروحة كل استعمال غير وصفي للغة، وبالتالي كل نص شعري، سواء أكان غنائياً أم سردياً. فهي تعني أن النصوص الشعرية أيضاً تتحدث عن العالم، وإن لم تكن تتحدث عنه بطريقة وصفية. وتكمن الإحالة الاستعارية في أن طمس الإحالة الوصفية ـ وهو الطمس الذي يجعل اللغة تحيل إلى ذاتها لدى المقاربة الأولى ـ ينكشف لدى المقاربة الثانية عن وضع مقلوب لإطلاق قوة أكثر جذرية للإحالة إلى جوانب من وجودنا ـ في ـ العالم لا يمكن التحدث عنها مباشرة. وهذه الجوانب مقصودة بطريقة غير مباشرة، ولكنها تحقق الإثبات إيجابياً، عن طريق ملازمة جديدة يقيمها المنطوق الاستعاري على مستوى المغزى، فوق أطلال المعنى الحرفي الذي ألغاه بتنافره. ولا يمكن إلباس صياغة الإحالة الاستعارية على المغزى الاستعاري بلبوس معنى أنطولوجي كامل ما لم نمضِ أبعد من ذلك في إضفاء معنى استعاري على فعل الكينونة نفسه (يكون: to be)، بحيث نرى في عبارة (الوجود ـ بوصفه: being-as) معادلاً لعبارة (الرؤية ـ بوصفها: seeing-as)، وهي العبارة التي تختصر عمل الاستعارة. وعبارة (الوجود ـ بوصفه) هذه تحمل افتراضيَ الثاني إلى المستوى الأنطولوجي لافتراضي الأول. وتثريه في الوقت نفسه. ولا يعنى مفهوم الأفق والعالم بالإحالات الوصفية فقط، بل أيضاً بالإحالات غير الوصفية، التي تنتمي إلى الأداء الشعري. ولأعدْ إلى حكم سابق لي لأقولَ إن العالم، عندي، هو الشبكة الكاملة من الإحالات التي تفتحها جميع أنواع النصوص، الوصفية أو

الشعرية، التي قرأتها وفهمتها وأحببتها[27]. ويعني فهم هذه النصوص أن نقحم بين مقدمات حالتنا كل تلك المعاني التي تجعل من البيئة البسيطة (Umwelt) عالماً (Welt). وفي الحقيقة، فإننا ندين بقدر كبير من توسيع أفق وجودنا للأعمال الشعرية. وبدلاً من الاكتفاء بإنتاج صور ضعيفة للواقع ـ أو ظلال كما في المعالجة الأفلاطونية للأيقونة (eikon) في الرسم أو الكتابة (فايدروس، 274) ـ ترسم الأعمال الأدبية الواقع بأن تضخّ فيه زيادة من المعاني التي تعتمد هي نفسها على فضائل الاختصار والتشبع وبلوغ الأوج، وهي الصفات التي يوضحها الحبك. يصف داغونيه في «الكتابة والأيقونوغرافيا»، رداً على محاججة أفلاطون الموجهة ضد الكتابة وضد أية أيقونية، استراتيجية الرسام في إعادة بناء الواقع على أساس أبجدية بصرية محددة ومكثفة في الوقت نفسه، بأنها «زيادة أيقونية»[28]. وينبغي توسيع هذا المفهوم ليشمل جميع أنواع الأيقونية، أي ما نسميه هنا بالقص. وبمعنى مشابه، يقارن أويجن فنك الصورة (Bild) التي يميزها عن التمثيلات البسيطة المفهومة تماماً للواقع، بنافذة يتطلع انفتاحها الضيق على سعة الريف. كما يتعرف غادامر، من جانبه، في الصورة (Bild) على القوة التي تأتي بالزيادة إلى الوجود في نظرتنا إلى العالم، الذي تفقره الشؤون اليومية[29].

إن المسلَّمة التي تكمن وراء هذا التعرف على وظيفة إعادة التصوير التي تنتمي للعمل الشعري بشكل عام هي جزء من التأويلية التي لا تستهدف استعادة قصد المؤلف وراء النص، بقدر ما تستهدف جعل الحركة التي يتكشف بها النص صريحة، وكأنها عالم أمام ذاته. وقد ناقشتُ في مكان آخر دلالة هذا التغير في البؤرة لدى التأويلية ما بعد هيدغر في علاقتها بالتأويلية الرومانسية[30]. وقد بقيت أرى لسنوات أن ما يتأول في النص هو اقتراح عالم يمكن لي أن أسكن فيه، ويمكن لي أن أشترع قواي الخاصة. وفي «حكم الاستعارة» رأيت أن الشعر، من خلال حبكته، يعيد وصف العالم من جديد. وسأقول بالطريقة نفسها في هذا الكتاب إن السرد يدل من جديد على العالم

في بعده الزمني، بقدر ما يكون القص والحكي والإنشاد إعادة تكوين للفعل متابعة لدعوة القصيدة(31).

هنا يدخل هذا المضمار افتراض ثالث، إذا كانت القدرة المرجعية للأعمال السردية تندرج تحت فئة أكبر من الأعمال الشعرية بشكل عام. وليس من شك في أن المشكلة التي تثيرها السردية أبسط وأعقد معاً من المشكلة التي يثيرها الشعر الغنائي. أبسط، لأن العالم يُفهم هنا من زاوية الممارسة الإنسانية، لا من زاوية الانفعالات الكونية. ما يعيد السرد الدلالة عليه هو ما سبقت الدلالة عليه أصلاً على مستوى الفعل الإنساني. وينبغي التذكير بأن فهمنا القبلي لعالم الفعل تحت سطوة المحاكاة 1 يتسم بالسيطرة على شبكة من التواشجات الدلالية (inter-signification) المكونة لدلاليات الفعل، عن طريق التآلف مع الوساطات الرمزية والمصادر ما قبل السردية للفعل الإنساني. فالوجود ـ في ـ العالم استناداً إلى السردية هو وجود ـ في ـ العالم تطبعه في الأساس الممارسة اللغوية التي تفضي إلى هذا الفهم القبلي. وتعتمد الزيادة الأيقونية المذكورة هنا على الزيادة السابقة في المقروئية التي يدين فيها الفعل إلى المؤولات الفعالة هناك أصلاً. يمكن المبالغة في الدلالة على الفعل الإنساني، لأنه تمت الدلالة عليه مسبقاً في أنماط التشكيل الرمزي. وهذا هو معنى بساطة مشكلة الإحالة في حالة السرد قياساً إلى صعوبتها في الشعر الغنائي. وتماماً مثلما استخلصتُ في «حكم الاستعارة» من الحبكة المأساوية، نظرية الإحالة الشعرية، التي تربط الحبكة بالوصف الجديد، فإن الصياغة الاستعارية metaphorization للفعل والمعاناة أسهل في فك مغاليقه.

إذاً، فالمشكلة التي تثيرها السردية، بخصوص القصد المرجعي ودعوى الحقيقة، هي بمعنى آخر أكثر صعوبة من تلك التي يثيرها الشعر الغنائي. ووجود فئتين كبيرتين من الخطاب السردي، هما السرد القصصي والسرد التاريخي، يثير سلسلة من المشكلات الخاصة التي سأناقشها في الجزء الثاني من هذا الكتاب. وسأقتصر هنا على إدراج عدد منها. وتتبع أوضح المشكلات

وأكثرها عناداً من فقدان التساوق الذي لا يُنكر بين الأنماط المرجعية للسرد التاريخي والسرد القصصي. ولا يستطيع سوى التاريخ وحده ادعاء وجود إحالة مسطورة في الواقع التجريبي، ما دامت القصدية التاريخية تستهدف وقائع حصلت فعلاً. وحتى لو لم يعد الماضي يوجد، ولو لم يكن الوصول إليه، على تعبير أوغسطين، إلا في حاضر الماضي، أي إنه يتحول إلى وثائق تصل إلى يد المؤرخ من خلال آثار الماضي، فإنه يظل قد حدث سابقاً. وبرغم ذلك تحكم واقعة الماضي، مهما كانت غائبة عن الإدراك الحاضر، القصدية التاريخية، مانحة إياها مسحة واقعية لن يقوى الأدب على أن يكون مكافئاً لها، حتى وإن ادعى «الواقعية». وتستدعي هذه الإحالة عبر الآثار إلى ماضٍ واقعي تحليلاً خاصاً سنكرس له فصلاً كاملاً في الجزء الثاني. سأتحدث فيه من ناحية عما تستعيره الإحالة عبر الآثار من الإحالة الاستعارية التي يشترك فيها كل عمل شعري بقدر ما يمكن للخيال أن يعيد بناء الماضي، وأيضاً أن يضيف إليه، بقدر ما يستقطبه الواقع الماضي. وعلى غرار ذلك سيظهر السؤال ما إذا كان السرد القصصي يستعير، بدوره، جزءاً من فعاليته المرجعية من الإحالة عبر الآثار. أليس كل سرد يروى وكأنه حدث فعلاً، كما يتضح في الاستعمال الاعتيادي لأزمنة الفعل التي تدل على الماضي، معنياً برواية غير الواقعي؟ بهذا المعنى يستعير القص من التاريخ بقدر ما يستعير التاريخ من القص. وهذا الاقتراض المتبادل هو الذي يجيز لي طرح مشكلة الإحالة المتمازجة بين التاريخ والقص السردي. ولا يستطيع تحاشي هذه المشكلة إلا التصور الوضعي للتاريخ الذي لا يتعرف على جانب القص في إحالته عبر الآثار، أو تصور مضاد للإحالة عن الأدب لا يتعرف على أهمية الإحالة الاستعارية في الشعر كله. وتشكل مشكلة الإحالة المتمازجة واحداً من الاهتمامات الرئيسة في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

ولكن أين تتمازج الإحالة عبر الآثار والإحالة الاستعارية، إن لم يكن من خلال زمانية الفعل الإنساني؟ أليس الزمن الإنساني هو الذي يشترك

التاريخ والقص والأدب في إعادة تصويره عن طريق هذا التمازج بين أنماط الإحالات؟

الزمن المروي

لمزيد من تضييق الإطار الذي تُطرح فيه مسألة الإحالة المتمازجة بين التاريخ والسرد القصصي مرة ثانية في القسم الأخير من هذا العمل، لا بدّ لي من تقديم مخطط للسمات الزمنية للعالم الذي يعيد تصويره الفعل التصوري.

وأود أن أبدأ بفكرة الزيادة الأيقونية التي طرحتها فيما سبق. وربما نستأنف مرة أخرى كل السمات التي وسمنا بها الفهم القبلي للفعل: أي شبكة التواشجات الدلالية بين المقولات العملية، والرمزية الكامنة فيما قبل الفهم، وفي المقام الأول زمانيته العملية الخاصة. ويمكن القول إن أية سمة من هذه السمات تزداد أيقونية وتشتد وتتكاثر.

لن أتحدث كثيراً عن السمتين الأوليتين. فالتواشج الدلالي للمشروع والظروف والمصادفة هو ما تنظمه الحبكة بالضبط، التي وصفتها بأنها تأليف بين المتغايرات. العمل السردي هو دعوة لرؤية ممارستنا وقد نظمتها هذه الحبكة أو تلك مصوغة في الأدب. أما ما يتعلق بالرمزية الداخلية في الفعل فيمكننا القول إنها ما يعاد ترميزه أو ما يفكّ ترميزه ـ أو ما يعاد ترميزه من خلال فك الترميز عنه ـ بوساطة التخطيطية التي تضفي عليها تاريخية نماذجنا صفة التراث وتخربها. وأخيراً، فإن ما يعيد الفعل التصوري تصويره، أكثر من أي شيء آخر، هو زمن الفعل.

هنا لا بدّ من القيام بمنعطف طويل. فنظرية زمن يعاد تصويره ـ أو لعل الأولى القول: زمن مروي ـ لا يمكن الإلمام بها دون وساطة شريك ثالث في المناقشة التي بدأت بين إبستمولوجيا التاريخ والنقد الأدبي مطبقاً على السردية، في نقاش الإحالة المتمازجة.

وهذا الشريك الثالث هو ظاهرية الزمن (أو الفينومينولوجيا)، التي لم نتأمل إلا في وجهها الأولي في دراستنا للزمن عند أوغسطين. وسيكون ما تبقى من هذا الكتاب من القسم الثاني حتى الجزء الثاني نقاشاً ذا ثلاث طرق طويلاً وصعباً بين التاريخ والنقد الأدبي والفلسفة الظاهراتية. لأن جدل الزمان والسرد هو الرهان الأخير في هذه المواجهة، التي لا سابق لها بقدر علمي، بين ثلاثة شركاء يتجاهل كل منهم الآخر في العادة.

ولإيلاء اهتمام كافٍ لكلمات الشريك الثالث، سيكون من المهم نشر ظاهراتية الزمن من أوغسطين إلى هوسرل وهيدغر، لا لكتابة تاريخ له، بل لإعطاء جسد لملاحظة استبعدت دون تبرير في سياق دراسة الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات». ولقد قلت هناك إنه لا توجد ظاهراتية خالصة للزمن لدى أوغسطين. وأضفتُ أنه ربما لا يمكن لها أن توجد أبداً. واستحالة هذه الظاهراتية للزمن هي ما ينبغي لنا توضيحه وإضاءته. وأعني بالظاهراتية الخالصة إدراكاً حدسياً لبنية الزمن، لا يمكن عزله فقط عن إجراءات الاستدلال الذي تباشر به الظاهراتية بحل الالتباسات التي تتلقاها عن تراث سابق عليها، بل التي لن تسدد ثمن اكتشافها التباسات جديدة أغلى ثمناً. وتتمثل أطروحتي في أن الاكتشافات الأصيلة لظاهراتية الزمن لا يمكن إبعادها إبعاداً كلياً عن العالم الملتبس الذي يسم بقوة نظرية أوغسطين عن الزمن. ولذلك لا بدّ لنا من استئناف فحص الالتباسات التي خلقها أوغسطين وتوضيح طبيعتها النموذجية. وفي هذا الصدد، يشكل تحليل هوسرل ونقاشه في محاضراته عن ظاهراتية الشعور بالزمن الداخلي المثال المضاد الرئيس بالنسبة إلى أطروحتي عن الطبيعة الملتبسة كلياً لظاهراتية الزمن. وبطريقة تكاد تكون غير متوقعة، في الأقل بالنسبة لي، سنكرّ على نقاشنا لأطروحة كانط السابقة القائلة بأن الزمن لا يمكن ملاحظته مباشرة، لأنه خفي تماماً. وبهذا المعنى، فإن الالتباسات اللامتناهية لظاهراتية الزمن ستكون الثمن الذي يجب سداده لأية محاولة لجعل الزمن نفسه يظهر، وهو الطموح الذي يسم

ظاهراتية الزمن بأنها ظاهراتية خالصة. وستكون إحدى الخطوات الأساسية في الجزء الثاني البرهنة على الطبيعة الملتبسة، في المبدأ، لظاهراتية الزمن الخالصة.

وهذا البرهان ضروري إذا أردنا أن نتمسك بصحة هذه الأطروحة التي تستجيب وتتجاوب فيها الشعرية لالتباسية الزمانية. ولم يبرهن التقريب بين «فن الشعر» لأرسطو و«اعترافات» أوغسطين إلا جزئياً وبطريقة ما على التحقق الظرفي من هذه الأطروحة. وإذا أمكنت زيادة الطبيعة الملتبسة لأية ظاهراتية خالصة عن الزمن بطريقة مستحسنة في الأقل، فستتسع الدائرة التأويلية للسردية والزمانية إلى ما وراء دائرة المحاكاة، التي كان ينبغي حصر النقاش في القسم الأول من هذا الكتاب بها، ما دامت كتابة التاريخ وفلسفة التاريخ فضلاً عن النقد الأدبي لم يقولوا كلمتهم عن الزمن التاريخي والألعاب التي يمارسها القص مع الزمن. ولا يمكن إلا عند نهاية ما سميته بالنقاش ذي الطرق الثلاث، الذي تضم فيه ظاهراتية الزمن صوتها إلى أصوات هذه المباحث، أن نقارن الدائرة التأويلية بدائرة شعرية السردية (التي تبلغ أوجها في مشكلة الإحالة المتمازجة التي أشرنا إليها سابقاً) وبالتباسية الزمانية.

وقد يعترض أحد على أطروحتي حول الطبيعة الملتبسة عموماً لظاهراتية الزمن الخالصة بأن تأويلية هيدغر تشير إلى قطيعة حاسمة مع التأويلية الذاتية عند أوغسطين وهوسرل. ألم يكن هيدغر مصيباً، في تأسيسه الظاهراتية على أنطولوجيا «الدزاين» والوجود ـ في ـ العالم، لإثبات أن الزمانية، كما يصفها، «أكثر ذاتية» من أية ذات، و«أكثر موضوعية» من أي موضوع، ما دامت الأنطولوجيا عنده غير مقيدة بثنائية الذات/ الموضوع؟ لستُ أنكر ذلك. وستنصف التحليلات التي سوف أكرسها لهيدغر أصالة ظاهراتية مؤسسة على الأنطولوجيا، وتقدم نفسها كتأويلية يُزدهى بها.

دعونا نقول سلفاً إن الأصالة الظاهراتية في تحليل هيدغر للزمن ـ وهي

أصالة تقوم برمتها على استناده إلى أنطولوجيا «الهم» ـ تكمن في تراتبية مستويات الزمانية أو بالأحرى في التزمين temporalization. وبعد أن أوضحنا ذلك سيكون في وسعنا إعادة اكتشاف استحضار هذه الموضوعة لدى أوغسطين. حقاً إن أوغسطين بتأويله امتداد الزمن من خلال الانتشار، وبوصفه الزمن الإنساني وقد رفعه القطب المضاد، أعني الأبدية، عن داخله، كان قد وضع ثقته سلفاً في فكرة تعدد المستويات الزمنية. ذلك أن فواصل الزمن لا تتوافق مع بعضها استناداً إلى كمياتها العددية وحسب، كالأيام من السنين، أو السنين من القرون. بل يمكن القول عموماً إن المشكلات المتعلقة بامتداد الزمن لا تستنفد سؤال الزمن الإنساني. وفي الحقيقة وبقدر ما يعكس الامتداد جدل القصد والانتشار، فلا يقتصر امتداد الزمن على امتلاك جانب كمي وحسب، جواباً عن أسئلة مثل: إلى كم من الزمن؟ خلال كم من الزمن؟ كم يستغرق من الزمن؟ بل له جانب كيفي في التوتر المتدرج.

أشرت عند دراستي للزمن لدى أوغسطين إلى السقوط الإبستمولوجي المبدئي لفكرة التراتب الزمني. إذ يبدو أن كتابة التاريخ في صراعها ضد تاريخ الأحداث، والسردية في طموحها لتفريغ السرد من الزمن، لا يتركان سوى اختيار واحد: إما الوصف الزمني التتابعي أو العلاقات النسقية اللازمنية. لكن للزمن التتابعي طرفاً نقيضاً وهو الزمانية وقد انتقلت إلى مستوى أكبر من التوتر.

عند تحليل هيدغر للزمانية، في «الوجود والزمان»، يستثمر اختراق أوغسطين بطريقة حاسمة جداً، وإن كانت تحدث كما سنرى، بدءاً من تأمل هيدغر في الوجود ـ نحو ـ الموت، وليس من بنية الحاضر الثلاثي كما لدى أوغسطين. وأرى أن من أنفس النتائج التي أسفر عنها تحليل هيدغر، بخصوص مصادر الظاهراتية التأويلية، أن تجربة الزمانية لدينا قادرة على نشر نفسها على مستويات متعددة من الجذرية، وأنها تنتمي إلى تحليلية الوجود هناك (أو الدزاين) لتعترضها سواء من الأعلى إلى الأسفل، كما في النظام

الذي اتبعه في «الوجود والزمان»، ومن الأصيل والفاني نحو الزمن اليومي والعام، حيث يحدث كل شيء في الزمن، أو من الأسفل إلى الأعلى كما في «المشكلات الأساسية في الظاهراتية». والاتجاه الذي يجري فيه اعتراض نطاق التزمين أقل أهمية من تراتبية التجربة الزمنية[32].

وعلى طول الطريق الصاعد أو التراجعي، يبدو لي أن هناك وقفة عند المستوى الوسطي، بين التزمن والزمانية الجذرية، يسمها الوجود ـ نحو ـ الموت، ذات أهمية كبرى. ولأسباب سأتطرق لها فيما بعد يميزها هيدغر بعنوان التاريخية (Geschichtlichkeit). ويتقارب تحليلا أوغسطين وهيدغر من بعضهما على هذا المستوى قبل أن يفترقا جذرياً ـ في الأقل من حيث الظاهر ـ حين يتوجه أحدهما نحو الأمل عند بولس، ويتوجه الثاني نحو حل شبه رواقي بوجه الموت. وسأقدم في الجزء الثاني سبباً داخلياً للانعطاف لتحليل التاريخية. وفي الحقيقة، فإن تحليلي للتكرار (Wiederholung) الذي سأبحث فيه عن جواب أنطولوجي للمشكلات الإبستمولوجية التي تثيرها الإحالة المتمازجة بين دعاوى الحقيقة لدى القصدية التاريخية والقص الأدبي، يعيدني إليه. وهذا هو السبب في أنني أشير إلى نقطة إقحامه.

لذلك لا مجال إلى نكران الأصالة الظاهراتية التي بها يدين وصف هيدغر للزمانية إلى استناده إلى أنطولوجيا الهم. مع ذلك، فعلى جانب العودة التي تنبع منها الأعمال اللاحقة على «الوجود والزمان»، ينبغي الاعتراف بأن أنطولوجيا الوجود هناك (الدزاين) تظل قرينة بظاهراتية تثير مشكلات مشابهة لتلك التي تثيرها الظاهراتية لدى أوغسطين وهوسرل. هنا أيضاً يولّد الاختراق على المستوى الظاهراتي مصاعب من نوع جديد تزيد مرة أخرى من الطبيعة الملتبسة للظاهراتية الخالصة. وتتناسب هذه المفاقمة مع طموح الظاهراتية الذي لا يقتصر على أن لا تدين بشيء لإبستمولوجيا العلوم الإنسانية والفيزيائية، بل أن تكون أساساً لها.

والمفارقة أن الالتباس لا يتعلق بالعلاقات بين ظاهراتية الزمن والعلوم

الإنسانية، ولاسيما التاريخ ولكن أيضاً بالسردية narratology. نعم، تتمثل المفارقة في أن هيدغر قد أضفى مزيداً من الصعوبة على المناقشة الثلاثية بين التاريخ والنقد الأدبي والظاهراتية. بل قد نشك في كونه أفلح فعلاً في اشتقاق مفهوم التاريخ المألوف لدى المؤرخين المحترفين، وكذلك الموضوعة العامة لدى العلوم الإنسانية الموروثة عن دلتاي، من تاريخية الوجود هناك (الدزاين) التي تشكل عند الظاهراتية التأويلية المستوى الوسطي في تراتبية درجات الزمانية. لكن الأمر الأخطر هو إذا كانت الزمانية الأكثر جذرية تحمل طابع الموت، فقد نسأل كيف نمرّ من زمانية طبعها الوجود ـ نحو ـ الموت بطابعه إلى الزمن المألوف الذي يتطلب تفاعل شخصيات متعددة في كل سرد، وإلى الزمن العام الذي يتطلبه التاريخ؟

بهذا المعنى، يحتاج مرورنا من خلال ظاهراتية هيدغر إلى جهد تكميلي، سينأى بنا أحياناً عنه للحفاظ على جدل السرد والزمن. وسيكون من صلب اهتمامات الجزء الثاني أن يبين كيف أن الزمان والسرد يتبادلان في وقت واحد تنظيم نفسيهما في تراتبات، برغم الهوة العميقة التي تفصل القطبين عن بعضهما. أحياناً ستوفر لنا الظاهراتية التأويلية للزمن مفتاح التصنيف التراتبي hierarchizing وأحياناً أخرى ستتيح لنا المباحث التي تعنى بالسرد التاريخي والقصصي أن نحلَّ شعرياً ـ إذا استعملنا التعبير الذي استخدمناه سابقاً ـ أكثر الالتباسات عناداً على التفكير في ظاهراتية الزمن.

من هنا تأتي صعوبة اشتقاق المباحث التاريخية من تحليل الوجود هناك (الدزاين)، وتبقى الصعوبة الأكثر امتناعاً هي الجمع بين الزمن الفاني في ظاهراتية الزمن والزمن العام في المباحث السردية، مما يستحثنا على التفكير العميق بعلاقات الزمان والسرد. وقد نقلنا التأمل التمهيدي الذي يشكل القسم الأول من هذا العمل من تصور تتماهى فيه الدائرة التأويلية بدائرة مراحل المحاكاة إلى تصور يسطر هذا الجدل في داخل دائرة أكبر عن شعرية السرد والتباسية الزمن.

هنا تظهر مشكلة أخيرة **تتعلق بالحد الأعلى لعملية التصنيف التراتبي للزمانية**. بالنسبة إلى أوغسطين والتراث المسيحي بأسره يشير إضفاء الداخلية على العلاقات الامتدادية الخالصة للزمن إلى أبديةٍ يكون فيها كل شيء حاضراً في الوقت نفسه. وهكذا يمكن الاقتراب من الأبدية عن طريق الزمن في ثبات نفس تجيب: «حينئذٍ سأطاوع وأتصلب في قالب صدقك». مع ذلك فإن فلسفة هيدغر عن الزمن، خلال فترة «الوجود والزمان» في الأقل، ظلت تواصل بانضباط كبير موضوعة المستويات الزمنية في الوقت الذي ظلت توجه تأملها لا نحو الأبدية الإلهية، بل نحو التناهي الذي يطبعه الوجود ـ نحو ـ الموت. هل هذان طريقان يتعذر اجتنابهما يعيدان المدة الأكثر امتداداً إلى مدة أكثر تركيزاً؟ أو هل هذا الانفصال واضح؟ هل ينبغي علينا أن نفكر بأن الفاني وحده يشكل خطة إعطاء الأشياء الحية كرامة تجعلها أبدية؟ ألا تستطيع الأبدية التي تقابل بها الأعمال الفنية سرعة زوال الأشياء أن تتشكل إلا في التاريخ؟ وهل يبقى هذا التاريخ، بدوره، تاريخياً لمجرد أن الإقبال على الموت يحرسه من تناسي الموت والموتى، فيظل استذكاراً للموت وذكرى للموتى؟ وأخطر سؤال يستطيع أن يثيره هذا العمل هو إلى أي مدى يستطيع التأمل الفلسفي في السردية والزمن أن يساعدنا على التفكير بالأبدية والموت في وقت واحد؟

القسم الثاني

التاريخ والسرد

لقد حاولت في القسم الأول من هذا العمل أن أحدد خصائص الخطاب السردي دون إيلاء اهتمام للانشعاب الكبير الذي يقسم اليوم حقله بين الكتابة التاريخية (بما فيها عمل فلسفة التاريخ) والخيال السردي. وهكذا أقرّ، إذ أفعل ذلك، ضمناً أن الكتابة التاريخية لا تنتمي انتماء أصيلاً لهذا الحقل. والآن ينبغي لنا أن نتفحص ما إذا كانت تنتمي إلى هذا الحقل.

يكمن اعتقادان متساويا القوة في قرار هذا البحث. يقول الأول إنها قضية خاسرة اليوم أن نربط الطبيعة السردية للتاريخ بشكل خاص من أشكال التاريخ، وهو التاريخ السردي. بهذا الخصوص، **لا ينبغي خلط أطروحتي حول الطبيعة السردية النهائية للتاريخ بدفاع عن التاريخ السردي**. الاعتقاد الثاني أنه لو كان التاريخ مقطوع الصلة تماماً بقدرتنا على متابعة قصة والعمليات الإدراكية المكونة لفهمنا السردي، كما وصفتها في القسم الأول من هذا العمل، فسيفقد مكانته المتميزة في جوقة العلوم الاجتماعية. وسيكفُّ

عن كونه تاريخياً. فما طبيعة هذا الاتصال؟

لحل هذه المشكلة لا أود الاستسلام إلى الحل السهل الذي يتشبث بالقول إن التاريخ مبحث غامض، نصفه أدب، ونصفه الآخر علم، وأن إبستمولوجيا التاريخ لا تستطيع إلا أن تسجل هذه الحالة آسفة متوقفة عن العمل باتجاه تاريخ لا يكون نوعاً من السرد. هذه الانتقائية السهلة لا تتوافق مع طموحي. وتتمثل أطروحتي في أن التاريخ الذي أُبعِدَ كثيراً عن الصيغة السردية يواصل الارتباط بفهمنا السردي عن طريق خط من الاشتقاق نستطيع إعادة بنائه خطوة خطوةً ودرجة درجة بمنهج مناسب. ولا ينبع هذا المنهج من منهجية العلوم التاريخية بذاتها، بل من تأمل من الدرجة الثانية في الشروط العميقة لمعقولية مبحث يميل، بفضل طموحه العلمي، إلى تناسي هذا الخط من الاشتقاق الذي يواصل، برغم ذلك، ضمناً الحفاظ على خصوصيته كعلم تاريخي. ولهذه الأطروحة مضمون مباشر حول الزمن التاريخي. لا أشكّ في أن للمؤرخين أفضلية إنشاء المقاييس الزمنية المناسبة لموضوعهم ومنهجهم. لكنني أزعم، برغم ذلك، أن دلالات هذه الإنشاءات مستعارة، أي إنها تستمد وجودها على نحو غير مباشر من دلالة التصورات السردية التي وصفتها بمصطلحات المحاكاة، وأنها تتجذر عن طريق هذه الدلالة، في الزمانية الخاصة بعالم الفعل. ولذلك فإن إنشاء الزمن التاريخي سيكون من الرهانات الكبرى لمشروعي. وتعني لي كلمة (رهان) أنه نتيجة ومحك معاً.

من هنا تنأى أطروحتي عن أطروحتين على السواء: الأطروحة التي ترى في انسحاب السرد التاريخي نفياً لأي ارتباط بين السرد والتاريخ، جاعلاً من الزمن التاريخي بناءً لا دعامة له من الزمن السردي أو زمن الفعل. والأطروحة الأخرى التي تؤسس بين التاريخ والسرد علاقة مباشرة لا تختلف عن العلاقة بين نوع وجنس، مع الحفاظ على استمرارية قابلة للقراءة مباشرة بين زمن الفعل والزمن التاريخي. ترتكز أطروحتي على إثبات علاقة استمداد

غير مباشرة، تنبع فيها المعرفة التاريخية من فهمنا السردي دون أن تفقد شيئاً من طموحها العلمي. وبهذا المعنى، فهي ليست أطروحة تريد أن تقف في منتصف الطريق[1].

ويعني بناء روابط غير مباشرة للتاريخ بالسرد، في نهاية الأمر، إلقاء الضوء على قصدية فكر المؤرخ، التي يواصل بها التاريخ على نحو غامض، قصد حقل الفعل الإنساني وزمانيته الأساسية.

وبوساطة هذا القصد الغامض، تصير كتابة التاريخ مسطورة في داخل دائرة المحاكاة الكبرى التي عرضنا لها في القسم الأول من هذه الدراسة. وهي أيضاً متجذرة، وإن كان تجذرها بطريقة اشتقاقية، في كفاءتنا العملية بتناولها للأحداث التي تقع «في» الزمن، كما وصفتها في مناقشتي للمحاكاة1. وهي تصور حقل الممارسة من خلال أبنية زمنية ذات مرتبة عليا تطعمه كتابة التاريخ بالزمن السردي الذي تتسم به المحاكاة 2. وأخيراً فإنها تبلغ معناها في إعادة تصوير حقل الممارسة، وتسهم في اختصار الوجود الذي تتصدره المحاكاة 3.

هذه هي الآفاق القصوى لمشروعي. ولن أغطيه كاملاً في هذا القسم. إذ ينبغي لي أن أحتفظ لبحث منفصل بالمقطع الختامي المقابل للمحاكاة3. وفي الحقيقة فإن إقحام التاريخ في الفعل وفي الحياة، وقدرته على إعادة تصوير الزمن، من شأنهما طرح سؤال الحقيقة في التاريخ. وهذا السؤال جزء لا يتجزأ مما سميته بالإحالة المتمازجة بين دعوى التاريخ ودعوى القص بالحقيقة. ولذلك لا يغطي البحث الذي كرّس في القسم الثاني من هذا الكتاب كامل حقل إشكالية التاريخ. وإذا أردت أن أعود إلى الجهاز الاصطلاحي الذي استعملته في «حكم الاستعارة»، فسأقول إنه يعزل «المغزى» عن «الإحالة». أو إذا احتفظنا بمصطلحات القسم الأول من هذا الكتاب، يباشر البحث الحاضر بوصل التفسير بطريقة الخطابة الغامضة oratio obliqua بفهمنا السردي الموصوف في ثنايا المحاكاة 2 .

تتحكم بنسق الأسئلة التي عنيت بها في هذا القسم الثاني الحجة على الأطروحة التي أوجزتها قبل قليل.

في الفصل الرابع، المعنون بـ«أفول السرد»، أبتعد قليلاً عن التاريخ الحديث من حيث ارتباطه بشكل سردي صحيح. وأحاول أن أقيم نقطة التقاء، في الهجوم على التاريخ السردي، بين تيارين فكريين، مستقلين عن بعضهما إلى حد كبير. وقد بدا لي أن الأول، وهو الأقرب إلى الممارسة التاريخية، وبالتالي فهو منهجي أكثر مما هو إبستمولوجي، يمكن توضيحه على أحسن وجه في كتابة التاريخ الفرنسية المعاصرة. وينبع الثاني من أطروحة الوضعية المنطقية عن وحدة العلم. ولذلك فهو إبستمولوجي أكثر مما هو منهجي.

وفي الفصل الخامس، المعنون بـ«دفاعات عن السرد»، أتعرض لمختلف المحاولات ـ المستعارة في القسم الأكبر منها، باستثناء واحد، من مؤلفين ناطقين بالإنجليزية ـ لمدّ كفاءتنا السردية مباشرة إلى الخطاب التاريخي. وبرغم تعاطفي الكبير مع هذه التحليلات، التي أحاول دمجها بمشروعي الخاص، فينبغي لي أن أعترف بأنها لا تبدو لي قد بلغت هدفها تماماً في تفسير أشكال كتابة التاريخ حيث تكون العلاقة بالسرد مباشرة، وبالتالي مرئية.

ويحتوي الفصل السادس، المعنون بـ«القصدية التاريخية»، على الأطروحة الأساسية للقسم الثاني، وهي تحديداً أطروحتي حول الاشتقاق غير المباشر للمعرفة التاريخية بدءاً من الفهم السردي. وقد عدت في هذا الإطار مرة أخرى للتحليل الذي بدأته في مكان آخر حول العلاقة بين التفسير والفهم[2]. وبغية إعطاء جواب للسؤال المتعلق بمنزلة الحدث في الفصل الرابع، فإنني أعطي جواباً جزئياً. ولا يمكن لهذا السؤال أن يكون مكتملاً لأن المنزلة المعرفية (الإبستمولوجية) للحدث، وهي الشيء الوحيد الذي يعنينا في القسم الثاني، لا يمكن عزلها عن منزلته الأنطولوجية، التي تشكل رهاناً من رهانات الجزء الثاني.

وإنني لأطلب من قرائي قليلاً من الصبر في هذه النقطة. ذلك أنكم لابدّ أن تعلموا بأنكم لن تجدوا، في الفصول الثلاثة التالية، سوى تحليل تمهيدي حول السؤال المركزي عن الزمان والسرد. ومن الضروري، قبل كل شئ، توضيح العلاقة بين التفسير التاريخي والفهم السردي، إذا أردنا أن نتهيأ لطرح سؤال مساهمة السرد التاريخي في إعادة تصوير الزمن بطريقة مثمرة. ويحتاج هذا التوضيح نفسه إلى تحليل طويل. ولا بدّ أن تكشف النظرية الناموسية والنظرية السردوية، تحت ضغط محاججات مناسبة، عدم كفاءتهما التأملية، إذا أريد استعادة العلاقة غير المباشرة بين كتابة التاريخ والسرد خطوة فخطوة، ودرجة فدرجة. لكن هذا الاستعداد الإبستمولوجي ينبغي أن لا يتسبب في أن يغيب عن نظرنا الرهان الأنطولوجي الأخير. وقد يضاف سبب آخر لالتماس مد الخطوط في هذه المعركة. لأن إعادة تصوير الزمن من خلال السرد، هو العمل الرابط بين السرد التاريخي والسرد القصصي. ولن نتمكن إلا في الجزء الثاني من هذا الكتاب، المكرس للسرد القصصي، من الإلمام بإشكالية الزمن المروي.

4

الفصل الرابع

أُفول السرد

تنتمي كتابة التاريخ الفرنسية والإبستمولوجيا الوضعية الجديدة إلى عالمين متميزين جداً من الخطاب. ذلك أن الأولى منهما تميل تقليدياً وعلى الدوام إلى عدم الثقة بالفلسفة، التي تطابق بينها وبين فلسفة التاريخ على الطراز الهيغلي، الذي اختلط هو نفسه وتلاءم مع تأملات شبنغلر وتوينبي. أما ما يتعلق بفلسفة التاريخ النقدية، الموروثة عن دلتاي وريكرت وسيمل وماكس فيبر، التي واصلها ريمون آرون وهنري مارو، فلم يُتحْ لها أبداً أن تمتزج امتزاجاً حقيقياً في التيار الرئيس لكتابة التاريخ الفرنسية[1]. وهذا هو السبب في أننا لا نجد، في هذه الأعمال المهتمة بقضايا المنهجية، ذلك التأمل القرين بالمدرسة الألمانية عند بداية القرن العشرين، أو ذلك الانصراف الموجود في الوضعية المنطقية الإنجليزية المعاصرة وخصومها حول البنية الإبستمولوجية للتفسير في التاريخ. بل تكمن قوتها في مكان آخر، في التصاقها الشديد باحتراف المؤرخ. وأفضل إنجاز حققته المدرسة الفرنسية في التاريخ هو المنهجية الخاصة بأولئك المعنيين فعلاً بهذا الحقل. وهكذا فهي توفر للفلاسفة شيئاً يدعوهم إلى أن يتمعنوا في كونها لا تستعير منهم أي

شيء. وعلى العكس من ذلك، تنبع أفضلية الأعمال التي خرجت من الوضعية الجديدة من اهتمامها المتواصل بقياس التفسير في التاريخ عبر النماذج التي يُفترض أنها تحدد المعرفة العلمية، والوحدة العميقة في هذا المشروع، ومدى نجاحه. وبهذا المعنى تنطلق هذه الأعمال من نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) أكثر مما تنطلق من المنهجية (الميثودولوجيا). ولكن غالباً ما تكون نقطة ضعفها هي نفسها نقطة قوتها، لكون الممارسة الفعلية للمؤرخين غائبة عن نقاشهم نماذج التفسير. ولسوء الحظ يشترك معها في هذا الخطأ خصوم الوضعية المنطقية. وكما سنرى لاحقاً، عند فحصنا للحجج «السردوية»، فإن الأمثلة التي تستعيرها المنهجية الوضعية والمضادة للوضعية على السواء من المؤرخين نادراً ما تكون على مستوى التعقيد الذي أحرزته المباحث التاريخية في الوقت الحاضر. ومهما كانت التغايرات بين هذين التيارين الفكريين، فإنهما يشتركان في الأقل، بالإضافة إلى رفضهما فلسفة التاريخ (الذي لا يعنينا هنا) برفضهما الطبيعة السردية للتاريخ، كما يُكتب اليوم.

وهذا التقارب في النتيجة هو الشيء الذي يثير الانتباه في كون هذه الحجج تختلف إلى هذا الحد. بالنسبة إلى كتابة التاريخ الفرنسية، ينبثق أفول السرد في الأساس من استبدال موضوع التاريخ، الذي لم يعد الفرد الفاعل، بل الواقعة أو الحادثة الاجتماعية الكلية. أما بالنسبة إلى الوضعية، فينبع أفول السرد، بدلاً من ذلك، من القطيعة المعرفية (الإبستمولوجية) بين التفسير التاريخي والفهم السردي لدينا.

سأشدد في هذا الفصل على التقارب بين هذين الهجومين، متخذاً نقطة هدي لي في كليهما ما يُعدّ واقعة ومدى زمانياً تاريخياً في كل منظور منهما.

أفول الحدث في كتابة التاريخ الفرنسية

واختياري مفهوماً عن الحدث محكاً لمناقشتي يتناسب على نحو خاص

مع فحص مساهمة كتابة التاريخ الفرنسية بنظرية التاريخ، بقدر ما يكون لنقد تاريخ الأحداث والوقائع مكانه المعروف هناك، ولأن هذا النقد يعتبر مكافئاً لرفض مقولة «السرد»[2]. وقبل التأمل يشترك مفهوم الحدث التاريخي بالافتراضات المضللة السائدة في أكثر أفكار الحس المشترك تداولاً. وهو ينطوي على سلسلتين من التأكيدات التي لم يتناولها النقد: تأكيدات أنطولوجية، وتأكيدات إبستمولوجية، وقد أقيمت الأخيرة على الأولى.

نعني بالحدث التاريخي، بالمعنى الأنطولوجي، ما حدث فعلاً في الماضي. ولهذا التأكيد نفسه أوجه متعددة. أولاً، نحن نقرّ بأن خاصية ما حدث أصلاً تختلف اختلافاً جذرياً عما لم يحدث بعد. وبهذا المعنى، تعدّ ماضوية ما حدث خاصية مطلقة، مستقلة عن بنائنا وإعادة بنائنا لها. وهذه السمة الأولى مشتركة بين الأحداث الطبيعية والأحداث التاريخية. وتحدد سمة ثانية حقل الحادثة التاريخية. فمن بين جميع الأشياء التي حدثت، تحظى بعض الأحداث بكونها عمل فاعلين مشابهين لنا. ولذلك فالأحداث التاريخية هي ما تجعله هذه الكائنات يحدث أو تمرّ به هي نفسها. ينبثق التعريف الاعتيادي للتاريخ بوصفه معرفة أحداث ماضي الكائنات الإنسانية من هذا الحصر لاهتمامنا بعالم الأحداث بنسبتها لفاعلين إنسانيين. وتنشأ سمة ثالثة من حصرٍ في إطار الحقل العملي لعالم الاتصال الممكن. لقد أضيفت إلى فكرة الماضي الإنساني، كعائق تكويني، فكرة الآخرية أو الاختلاف المطلق الذي يؤثر في قدرتنا على الاتصال. وهي فكرة تبدو برغم ذلك، مضموناً واحداً لكفاءتنا في البحث عن فهم واتفاق، في حين يرى هابرماس أن معيار التداولية الكلية يكمن في أن كفاءتنا على الاتصال تواجه غربة الغرباء كتحدٍّ وعائق، وأننا لا نستطيع فهمهم إلا بسداد ثمن التعرف على آخريتهم التي لا فكاك منها.

تقابل هذه المسلمة الأنطولوجية الثلاثية ـ الأنوجاد المطلق، والفعل الإنساني الماضي بإطلاق، والآخرية المطلقة ـ ثلاثة أبعاد تتصل بالمسلمة

الابستمولوجية. أولاً، نحن نعارض الفرادة غير القابلة للتكرار للحادثة الفيزيائية أو الإنسانية بكلية القانون وشموليته. وسواء أكانت قضية تردد إحصائي أو ربط سببي أو علاقة وظيفية، فإن الحادثة هي ما يقع مرة واحدة فقط. ثانياً، نحن نعارض العرضية العملية بالضرورة المنطقية أو الفيزيائية. فالحادثة يمكن أن تتكرر ولكن على نحو مختلف. وأخيراً، فإن للآخرية نظيرها الإبستمولوجي في فكرة الفجوة بين الحادثة وأي نموذج منشأ أو أي ثابت.

على العموم، هذه هي المسلمات الضمنية لاستعمالنا غير النقدي لفكرة الحادثة التاريخية. وفي مطلع بحثنا، نحن لا نعرف ما الذي سينبثق عن الانحياز، وما الذي يصدر عن الترسب الفلسفي أو اللاهوتي، وما الذي يفيض عن الضوابط المعيارية الكلية. ولا يمكن نخل الأبحاث التاريخية الفعلية وتمحيصها إلا من خلال النقد الذي تولده. وسوف أقيِّم في الصفحات التالية كتابة التاريخ الفرنسية في ضوء مساهمتها في هذا النقد لمسلماتنا حول الأحداث.

لن أشير إلا إشارة وجيزة إلى عمل ريمون آرون المفتاحي: «مقدمة إلى فلسفة التاريخ: مقال في حدود الموضوعية التاريخية» (1938)، الذي ظهر قبل أن يؤسس لوسيان فيفر ومارك بلوخ «حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي»[(3)] في العام 1939، التي أصبحت بعد العام 1945 «الحوليات، الاقتصاديات، الاجتماعيات، الحضارات». وسأعود إلى عمل آرون فيما بعد عند مناقشتي لجدل التفسير والفهم. وهذا الكتاب جدير بالذكر هنا، لأنه ساهم مساهمة كبيرة في تبديد مسلمة الحس المشترك الأولى، أعني مسلمة الطبيعة المطلقة للأحداث التي وقعت فعلاً. ولقد انساق آرون، عند تثبيت حدود الموضوعية التاريخية، إلى التصريح بما أطلق عليه «تلاشي الموضوع» (ص 118). وقد تسببت هذه الأطروحة الشهيرة بأكثر من سوء فهم واحد. إذ كانت موجهة إلى الوضعية المهيمنة تحت درع لانغلوا وسينوبوس، أكثر من

أي أطروحة أنطولوجية أخرى[4]. ولم يكن المقصود منها أكثر مما يأتي: ما دام المؤرخون متورطين في فهم الأحداث الماضية وتفسيرها، فلن يمكن المصادقة على حادثة مطلقة عن طريق الخطاب التاريخي. فالفهم ـ حتى فهم شخص آخر في الحياة اليومية ـ ليس حدساً مباشراً، بل هو دائماً إعادة بناء. الفهم هو دائماً أكثر من مجرد تعاطف بسيط. وبوجيز العبارة، ما من «**واقع تاريخي يوجد جاهزاً، بحيث يكتفي العلم بإعادة إنتاجه مخلصاً**» (ص 118). «لقد كان موجوداً هناك جان سانتير» هذه واقعة تاريخية فقط بفضل حزمة كاملة من المقاصد والدوافع والقيم، التي تدمِجُ هذا الحكم في كل معقول. وبالتالي فإن الصيغ المختلفة لإعادة البناء تُبرِزُ فقط الفجوة التي تفصل الموضوعية التي يدعيها عمل العلم عن التجربة المعيشة غير القابلة للتكرار. ولو تحقق تلاشي الموضوع هذا بالأشكال المتواضعة للفهم، لكان اختفاء الموضوع أكثر اكتمالاً على صعيد التفكير السببي، إذا استخدمنا المفردات التي استخدمها آرون في زمن كتابة هذا العمل. وسنعود إلى هذه النقطة في الفصل السادس. والسببية التاريخية، عند آرون كما عند ماكس فيبر، هي علاقة جزئي بجزئي آخر، من خلال وسط الاحتمال الاسترجاعي. وفي ميزان الاحتمالات، تحدد الدرجة الدنيا ما هو عرضي، وتحدد الدرجة العليا ما يسميه فيبر كفاية adequation. ومثلما تختلف الكفاية عن الضرورة المنطقية أو الفيزيائية، لا يعود العرضي مكافئاً للفرادة المطلقة. «والاحتمال المتولد من الطبيعة الجزئية للتحليلات التاريخية والعلاقات السببية يوجد في عقولنا فقط، لا في الأشياء» (ص 165). ومن هذه الناحية، يختلف التقييم التاريخي للاحتمال عن منطق العالِم، ويقترب أكثر من منطق القاضي. وعند آرون كان الرهان الفلسفي في هذا كله تدميراً للأوهام الاسترجاعية كلها، وانفتاحاً بنظرية التاريخ على تلقائية الفعل المتجه نحو المستقبل.

وبالنسبة إلى بحثنا الحالي، فإن النتيجة الواضحة لكتاب آرون هي أن الماضي، مفهوماً على أنه مجموع ما حدث فعلاً، بعيد عن متناول المؤرخ.

ونجد محاججة مشابهة لمحاججة آرون في كتاب مارو : «معنى التاريخ» (المطبوع لأول مرة في العام 1954)[5]. وممارسة المؤرخين في هذا الكتاب أكثر وضوحاً. سأضع جانباً هنا المشكلة التي سأعود إليها في الجزء الثاني، وهي تحديداً الربط بين فهم شخص آخر ومعرفة الماضي الإنساني[6].

والاستمرارية بين الزمن الفاني والزمن العام، التي أُشير إليها عند نهاية القسم الأول، متضمنة مباشرة في هذا. وسأستعيد هنا المضامين المنهجية الأساسية لمجرى فهمنا للآخرين التي ترتبط بمسلمة آرون عن تلاشي الموضوع.

أولاً، ليست المعرفة التاريخية، التي ترتكز على شهادة الآخرين «علماً بالمعنى الصحيح، بل هي معرفة إيمانية» (مارو، ص 152). ويغلف الفهم عمل المؤرخ برمته، ما دام التاريخ «مغامرة روحية تُمنَحُ فيها شخصية المؤرخ حرية التصرف». هكذا يكتسب التاريخ، عند المؤرخ، قيمة وجودية، ويكتسب من هذه القيمة الوجودية معناه وأهميته وقيمته (ص 204). ويضيف مارو: «يشكل هذا التصور جوهر الفلسفة النقدية، والبؤرة التي يكتسي بها كل ما عداها النظام والوضوح» (المصدر نفسه). ولذلك يندمج الفهم بـ«حقيقة التاريخ» ـ عنوان الفصل التاسع من كتاب مارو ـ أي الحقيقة التي يتقبلها التاريخ. فليس الفهم هو الجانب الذاتي، والتفسير هو الجانب الموضوعي. وليست الذاتية سجناً، والموضوعية تحرراً من هذا السجن. بل تعزز الذاتية والموضوعية إحداهما الأخرى، بدلاً من الصراع. «وفي واقع الأمر، ما أن يصحّ التاريخ، حتى تزدوج حقيقته، لأنها تتألف من الحقيقة المنقولة عن الماضي، ومن الشهادة التي يقدمها المؤرخ» (ص 238).

إذا كان المؤرخون منهمكين بالتفكير التاريخي، فإنهم لن يستطيعوا اقتراح المهمة المستحيلة على أنفسهم في إعادة خلق افتراضية للماضي[7]. وهي مهمة مستحيلة لسببين: الأول أن التاريخ هو شكل من أشكال المعرفة من خلال العلاقة التي يقيمها بين التجربة التي عاشها أناس في أزمنة أخرى

وبين المؤرخ في الوقت الحاضر.

إن مجموعة الإجراءات المستعملة في التاريخ هي جزء من الموازنة مع التعرف التاريخي. ونتيجة هذا أن ماضي الإنسانية المعيش لا يمكن إلا أن يُسلَّمَ به تسليماً، تماماً مثلما تكمن الجواهر الكانطية في أصل الظواهر التجريبية جميعاً. أضف إلى ذلك، لو أتيح لنا الدخول إلى هذا الماضي المعيش، فلن يكون موضوعاً للمعرفة. لأنه حين كان هذا الماضي حاضراً، كان مثل حاضرنا نحن الآن، مختلطاً، ومتعدد الأشكال، وغير قابل للفهم. والتاريخ يستهدف المعرفة، ونيل رواية منظمة، قائمة على سلسلة من العلاقات السببية والغائية، على أساس المعاني والقيم. وفي الجوهر، يرتبط مارو هنا بآرون، في تمام اللحظة التي يعلن فيها آرون تلاشي الموضوع، بالمعنى الذي تكلمنا عنه سابقاً[(8)].

وهذه المحاججة نفسها، التي تمنعنا من تصوّر التاريخ تذكراً، تدين أيضاً النزعة الوضعية التي اتخذتها كتابة التاريخ الفرنسية آخر اهتماماتها[(*)] bete noir. فإذا كان التاريخ علاقة للمؤرخ بالماضي، فنحن لا نستطيع أن نعامل المؤرخ وكأنه عامل تشويش يضاف إلى الماضي الذي يراد إضاءته. وهذه الحجة المنهجية تكرر تماماً، كما سنرى، الحجة المستمدة من الفهم. لو كان النقد المدقق يعزو للشك أهمية تفوق تلك التي يعزوها للتقمص، لكان محموله الأخلاقي منسجماً تماماً مع الوهم المنهجي في أن الواقعة التاريخية توجد في حالة كمون في ثنايا الوثائق، ولكان المؤرخ متطفلاً على الموازنة التاريخية. ولا بدَّ من الردِّ على هذا الوهم المنهجي بالتأكيد أن المبادرة في التاريخ لا تنتمي إلى الوثيقة (انظر المصدر نفسه، الفصل الثالث)، بل إلى سؤال يطرحه المؤرخ. ويتخذ هذا السؤال أسبقية منطقية في البحث التاريخي.

(*) يعني التعبير حرفياً: نعجة سوداء، والمقصود آخر ما يفكر به الراعي (م).

بهذه الطريقة يعزز عمل مارو عمل آرون في معركته ضدّ التعصب للماضي في ذاته. وفي الوقت نفسه، يضمن الارتباط بالتوجه المضاد للوضعية لدى مدرسة الحوليات.

وتختلف مساهمة مدرسة الحوليات في هذه المشكلة اختلافاً كبيراً عن مساهمة آرون، الفيلسوف، وعن مساهمة مارو، الفيلسوف المؤرخ، ما دام كلاهما متأثراً بمشكلة الفهم Verstehen الألمانية. مع هذه المدرسة، لا بدّ أن نهتمَّ بمنهجية المؤرخين المحترفين، الذين لا يعير أكثرهم عنايته لمشكلة «الفهم»(9). وأكثر المقالات النظرية التي كتبها مؤرخو هذه المدرسة هي مقالات كتبها حرفيون يتأملون في صنعتهم.

لقد أوجد هذه النبرة مارك بلوخ في كتابه «صنعة المؤرخ»، وهو عمل كتبَ في منأى عن أية مكتبة، وقاطعته وهو في ثلثي طريقه شرذمة من النازيين المسلحين في العام 1942(10). يريد هذا العمل غير المكتمل أن يكون «مذكرة للصانع الذي يودّ دائماً أن يتأمل في مهمته اليومية، ودليلاً للعامل الذي أدمن حمل المسطرة والشاقول الأفقي، دون أن يتخيل نفسه رياضياً» (ص 19). وما زالت شبهاته وجراءاته وحصافاته موضع تقدير حتى اليوم. وكل ما بقي منه أنه يختار التشديد على الجوانب «غير القابلة للحل» في كتابة التاريخ(11).

بالطبع لا يشكل السرد سوى فئة من «الشهود الإراديين» الذين يحتاج تأثيرهم على التاريخ إلى أن يحدد بمعونة أولئك «الشهود برغم إرادتهم» الذين هم جميعاً مسالك أخرى يألفها الآثاري (الآركيولوجي) والمؤرخ الاقتصادي أو الاجتماعي. ولكن لا يعني هذا التوسع اللانهائي للمصادر الوثائقية أن فكرة الشاهد لا تشتمل على فكرة الوثيقة، أو لا تظلّ نموذجاً لرصد «المسالك» (ص64). والنتيجة أن «النقد» سيكون في الأساس والجوهر، إن لم يكن حصراً، نقداً للشهادة، أي فحصاً لصحة الشهادة، وبحثاً عن الدجل والتزوير، سواء أكان معلومات مضللة عن المؤلف أو زمنه

(أي شهادة زور بالمعنى القانوني) أو تضليلاً أكثر عمقاً (الانتحال، الاختلاق المحض، إعادة ترتيب الوقائع، وتصيد الأهواء والإشاعات). وهذه المكانة الأثيرة التي أُعطيت لنقد الشهادة، على حساب قضايا الأسباب والقوانين، وشغلت في الوقت نفسه الإبستمولوجيا الناطقة بالإنجليزية، تعود في جوهرها إلى تعيين فكرة مسلك تقطعه السمة النفسية للظواهر التاريخية[12]. فالشروط الاجتماعية «هي عقلية في طبيعتها الباطنية» (ص194). والنتيجة أن نقد الشهادة «ما دام يهتمّ بالوقائع النفسية، سيبقى دائماً فناً لطيفاً... لكنه مع ذلك فن عقلي أيضاً، يعتمد على استعمال منهجي لبعض العمليات العقلية الأساسية» (ص110). ومواضع حصافة هذا العمل، وربما مواضع جبنه، هي النظير لانقياد فكرة الوثيقة لفكرة الشهادة. وفي حقيقة الأمر، يبقى حتى الجزء الفرعي المعنون «نحو منطق للمنهج النقدي» أسيراً لتحليل نفسي ـ اجتماعي للشهادة، برغم أنه تحليل مصفى. مع ذلك يبقى هذا الفن العقلي الذي يقارن الشهادات، ويبحث عن التناقضات المتبادلة، ويزن أسباب الأكاذيب، وريثاً للمناهج ذات المعرفة الواسعة التي صاغها ريشار سيمون، والبولانديون، والبندكتيون. وليس السبب في ذلك أن بلوخ لم يكن ليلمح، وهو ما يعني هنا يستشرف، دور النقد الإحصائي، لكنه لم يرَ أن منطق الاحتمال، الذي باشره ماكس فيبر قبل ذلك بعشرين سنة، وأعاد الكرة عليه ريمون آرون، لم يكن ليصدر عن نقد الشهادة، بل من احتمال السببية في التاريخ[13]. واستعماله لمجرد فضح نقصان الشهادة وتفسيره هو بالضرورة تحديد لأهميته[14].

ينبغي البحث عن الاختراق الحقيقي الذي أنجزه كتاب «صنعة المؤرخ» في التعليقات المكرسة لـ«التحليل التاريخي» ـ وهذا هو عنوان الفصل الرابع منه. لقد فطن مارك بلوخ تماماً إلى أن التفسير التاريخي يكمن في الجوهر في تأليف سلاسل من الظواهر المتشابهة وإقامة تفاعلات بينها. وقد سمحت له الأسبقية التي أولاها للتحليل على التركيب أن يقحم ـ تحت غطاء اقتباس

من فوسيون Focillon ، مؤلف الكتاب الأخاذ «حياة الأشكال»[15] ـ ظاهرة التعارض بين الجوانب السياسية والاقتصادية والفنية المتميزة في إطار الظاهرة التاريخية الشاملة، التي سنعود إليها لاحقاً عند مناقشة جورج دوبي[16]. وقبل كل شئ، فقد أتاحت له فرصة نقاش مهم لمشكلة التسمية (انظر ص156 ـ 189).

تتحدد هذه المشكلة بمشكلة تصنيف الوقائع. وبرغم ذلك فهي تطرح المشكلة الخاصة بملاءمة لغتنا. هل يحق لنا أن نسمي الكيانات الماضية بالمصطلحات التي استخدمتها الوثائق لتشخيصها، مخاطرين بنسيان «أن مفردات الوثائق هي على طريقتها صورة أخرى من صور البرهان، وبالتالي موضوع للنقد» (ص168)؟ أم يحق لنا أن نسقط عليها مصطلحات حديثة مخاطرين بفقدان خصوصية الظواهر الماضية، من خلال المفارقة التاريخية anachronism ، وتخليد مقولاتنا الخاصة تخليداً متعسفاً؟ وكما هو واضح، فإن جدل الشبيه والمختلف يحكم التحليل التاريخي كما يحكم النقد التاريخي.

هذه النظرات المتبصرة تجعل من المقاطعة العنيفة لهذا العمل في اللحظة التي بدأ فيها بمناقشة المشكلة الهائلة عن العلاقات السببية في التاريخ أمراً مؤسفاً بحق. وتأتي الجملة الأخيرة في غاية الأهمية لكونها تركت منقوصة: «بعبارة واحدة، في التاريخ، كما في غيره، لا يمكن افتراض الأسباب بل يجب البحث عنها...» (ص197).

أما البيان الحقيقي لمدرسة الحوليات، فيتمثل في عمل فرنان بروديل الرئيس: «البحر المتوسط، وعالم البحر المتوسط في عهد فيليب الثاني»[17].

ومن أجل الوضوح التعليمي، سأركز على ما ينهض في مقالات بروديل، وأولئك المؤرخين من مدرسته نقيضاً مباشراً لثاني المسلمات التي تناولناها، وهي تحديداً كون الأحداث هي ما يجعلها الفاعلون تقع، وبالنتيجة كون الأحداث تشترك بالعرضية التي يختص بها الفعل. ونموذج

الفعل الذي تنطوي عليه فكرة «جعل الأحداث تقع» (بالإضافة إلى ما يترتب عليها من اجتياز لها) هو ما يُستدعى ويوضع موضع السؤال. فالفعل، وفقاً لهذا النموذج الضمني، يمكن دائماً أن يعزى إلى بعض الفاعلين الأفراد، أو المؤلفين، أو ضحايا الأحداث. وحتى لو ضمّنّا مفهوم التفاعل في مفهوم الفعل، فلن نفلت من افتراض أن مؤلف الفعل يجب دائماً أن يكون جهة يمكن تحديد هويتها.

يطيح بروديل بهذا الافتراض الضمني المتعلق بكون الأحداث هي ما يجعلها الأفراد تقع أو تمرّ، بالإضافة إلى افتراضين آخرين يرتبطان ببعضهما ارتباطاً حميماً ـ وهما افتراضان تخطيا نيران بروديل المباشرة ونقد أتباعه ـ وهما أن الفرد هو حامل التغير التاريخي، وأن أكثر التغيرات أهميةً هي التغيرات الحدية (الشبيهة بالنقطة pointlike)، أي تلك التغيرات التي تؤثر في حياة الأفراد بسبب قصرها وفجائيتها. وفي واقع الأمر، يحتفظ بروديل بعنوان «الحادثة» لمثل هذه التغيرات.

تستتبع هاتين النتيجتين الصريحتين نتيجة ثالثة لا يمكن لها أبداً أن تناقش نفسها، وهي تحديداً أن تاريخ الأحداث لا يمكن إلا أن يكون تاريخاً سردياً. وهكذا يؤخذ التاريخ السياسي وتاريخ الأحداث والتاريخ السردي كتعبيرات مترادفة. والأعجب بالنسبة إلينا، نحن الباحثين عن المنزلة السردية الدقيقة للتاريخ، أن هذه الفكرة عن السرد لن تناقش أبداً لذاتها، كما نوقشت فكرتا أسبقية التاريخ السياسي والأحداث. فهؤلاء المؤرخون يكتفون بتجريد التاريخ السردي من أية رتبة بجملة واحدة. (لقد رأينا كيف يشكل السرد جزءاً من الشهادة الإرادية، وبالتالي من الوثيقة). ولم يسبق للوسيان فيفر، المؤسس المشارك في مدرسة الحوليات مع مارك بلوخ، أن جمع نقده المتقد لفكرة الواقعة التاريخية، مفهومة بوصفها ذرة [أو أصغر وحدة] تاريخية تقدمها المصادر كاملة، والتماسه للواقع التاريخي الذي ينشئه المؤرخ، جمعاً عميقاً بين الواقع التاريخي، الذي يخلقه التاريخ، والخيال السردي الذي

يخلقه الراوي[18]. ولذلك فإن نقد التاريخ السردي ظل مقتصراً فقط على نقد التاريخ السياسي، الذي يؤكد على الأفراد والأحداث. ولم يتم الهجوم، عملياً، إلا على هذين الافتراضين الأوليين.

يعارض المؤرخون الجدد النزعة الفردية المنهجية في العلوم الاجتماعية بالأطروحة القائلة إن موضوع التاريخ ليس الفرد، بل «الواقعة الاجتماعية الكلية» (وهو مصطلح استعاروه من مارسيل ماوس) في كل بعد من أبعادها الإنسانية ـ الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية، الثقافية، الدينية...الخ. ويعارضون فكرة كون الحادثة التاريخية قفزة زمانية بفكرة الزمن الاجتماعي المستعارة مقولاته الرئيسة ـ البنية، الاتجاه، الدورة، النمو، الأزمة..الخ ـ من مقولات علم الاقتصاد والسكان وعلم الاجتماع.

والشئ المهم الذي تنبغي الإحاطة به هو الارتباط بين هذين النوعين من الخصام اللذين يتجه أحدهما ضد أسبقية الفرد بوصفه الذرة الأخيرة للبحث التاريخي، ويتجه ثانيهما ضد أسبقية الأحداث بالمعنى الحدي لهذه الكلمة، بوصفه الذرة الأخيرة في التغير الاجتماعي.

ولا ينتج هذان الرفضان عن أي تأمل في الفعل والزمن. بل هما النتيجة المباشرة لنقل المحور المبدئي للبحث التاريخي من التاريخ السياسي إلى التاريخ الاجتماعي. والتاريخ السياسي، وبضمنه العسكري والدبلوماسي والتاريخ الكنسي هو المكان الذي يفترض أن يحقق فيه الأفراد ـ رؤساء الدول، الجنرالات، الوزراء، الدبلوماسيون، الأساقفة ـ التاريخ. وهو أيضاً العالم الذي تندلع فيه الأحداث كالانفجارات. ويمضي «تاريخ المعارك» و«تاريخ الأحداث» (إذا استخدمنا تعبير بول لاكومب الذي اعتمده فرانسوا سيميان وهنري بير) يداً بيد[19]. فأسبقية الفرد وأسبقية الحادثة الحدية هما النتيجتان الضروريتان لبروز التاريخ السياسي.

من الجدير بالملاحظة أن هذا النقد لتاريخ الأحداث لا ينشأ عن نقد فلسفي لمفهوم، هو ذاته فلسفي، عن التاريخ بحسب التراث الهيغلي. بل

ينشأ بدلاً من ذلك عن صراع منهجي ضد التراث الوضعي الذي طغى على الدراسات التاريخية في فرنسا خلال الثلث الأول من القرن العشرين. وبالنسبة إلى هذا التراث، استبدت أحداث رئيسة بالأراشيف، التي أنشأت هي نفسها وأُنشئت نتيجة للتقلبات والعوارض المؤثرة في توزيع القوة. وهذا هو السبب في أن الإنكار المزدوج لتاريخ الحروب وتاريخ الأحداث الذي يشكل الجانب السجالي لتوخي تاريخ الظاهرة الإنسانية الكلية، ينطوي دائماً على تأكيد قوي على الظروف الاقتصادية والاجتماعية. وبهذا الخصوص، فإن أروع أعمال هذه المدرسة وأكثرها غزارة دون شك مكرس للتاريخ الاجتماعي، الذي تصير فيه الجماعات والأصناف والطبقات الاجتماعية والمدن والبلدان والبرجوازية والصنائعيون والفلاحون والعمال أبطال التاريخ الجمعيين. فيتحوّل التاريخ، عند بروديل، إلى تاريخ جغرافي geohistory، بطله البحر المتوسط وعالم البحر المتوسط، حتى أعقبه على البطولة، عند هوغيت وبير كانو، المحيط الأطلسي بين إشبيلية والعالم الجديد[20].

وقد ولد مفهوم الحقبة الزمنية الطويلة la long dure، في مقابل مفهوم عن الحادثة يؤخذ بمعنى الحقبة الزمنية القصيرة، في هذا السياق النقدي. لم يكفّ بروديل عن العودة إلى هذه النقطة من مقدمته لـ«البحر المتوسط»، ثمّ في محاضرته الافتتاحية في الكوليج دو فرانس عام 1950، وبعد ذلك في مقالة في «الحوليات» عن «الحقبة الطويلة». أكثر التواريخ سطحية هو التاريخ المعني بالأفراد. وتاريخ الأحداث هو تاريخ الترددات العصبية، القصيرة، الحادة، ينضح ثراءً بالإنسانية، لكنه أيضاً يحفل بالمخاطر. وتحت هذا التاريخ وزمنه الفردي، يترعرع «تاريخ للإيقاعات الوديعة» («في التاريخ»، ص3) بحقبته الزمنية الطويلة. وذلك هو التاريخ الاجتماعي، تاريخ الجماعات والاتجاهات الكامنة في العمق. والاقتصادي هو الذي يعلم المؤرخ ما يعلمه عن هذه الحقبة الزمنية الطويلة، لكنه يتعلم أيضاً من زمن المؤسسات السياسية و«العقليات». وأخيراً، يحكم، في أعماق أبعد، «تاريخ لا يعتريه

التغير، تاريخ الإنسان في علاقته بما يجاوره» (ص3). ومع هذا التاريخ، يجب أن نتحدث عن «الزمن الجغرافي» (ص4).

سلسلة الحقب الزمنية هذه هي إحدى المساهمات الجديرة بالملاحظة جداً في كتابة التاريخ الفرنسية عن إبستمولوجيا التاريخ ـ إذا أعطيت ما تفتقر إليه من مناقشة أكثر دقة لأفكار الأسباب والقوانين.

وتتمثل أقوى نقطة لدى هذه المدرسة في كون فكرتي الفرد والحدث يفترض تجاوزهما فوراً. ويتحوّل التماس التاريخ، عند بروديل، إلى التماس «لتاريخ مغمور، يعمل في الأعماق، وفي أغلب الأحايين بصمت» (ص10)، وبالتالي لزمن اجتماعي «يخبّ بآلاف الخطى المختلفة، سريعة وبطيئة» (ص12). وهو التماس وعقيدة credo: «هكذا أؤمن بواقع تاريخ جزئي بطيء الخطى للحضارات». ويؤكد بروديل أن اختصاص المؤرخ الحرفي، لا تأمل الفيلسوف، في «التاريخ والعلوم الاجتماعية: الحقبة الطويلة»، هو الذي يوحي «بالتعارض الحي، الحميم، المتكرر بلا نهاية» القريب من قلب الواقع الاجتماعي، «بين آن الزمن، والزمن الذي لا يفيض إلا ببطء» (ص26). ولا بدّ أن يتحوّل هذا الوعي بتعدد الأزمنة الاجتماعية مكوّناً للمنهجية المشتركة بين جميع العلوم الإنسانية. ويمضي بروديل مسرعاً، دافعاً هذه المسلمة التي تكاد تكون مفارقة، إلى القول: «لدى الاجتماعي ما يكاد يبلغ مبلغ الرعب من الحادثة. وليس ذلك بلا مبرر، لأن الحقبة الزمنية الطويلة هي أكثر الحقب تقلباً وخداعاً» (ص28).

وقد يعتري الذهول القارئ المهتم بالإبستمولوجيا لهذا الافتقار للصرامة في التعبيرات التي تسم تعدد الزمانيات. على سبيل المثال، لا يتحدث بروديل عن زمن قصير وزمن طويل وحسب، أي عن فروق كمية، بل أيضاً عن زمن بطيء وزمن سريع. وبإطلاق، لا تصحّ السرعة على الفواصل الزمنية، بل على الحركات التي تعترضها.

ولهذه القضية، في التحليل الأخير، علاقة بهذه الحركات. تؤكد ذلك

الاستعارات المتعددة، المستخلصة من صور السرعة والبطء. ونستطيع أن نبدأ بتلك التي تنتقص من الأحداث، وهذا تعبير مرادف للحقب الزمنية القصيرة. «اضطراب سطحي، الأمواج التي تهيّجها حركة المدّ القوية» (ص3). «لا بدّ لنا من معرفة ذلك التاريخ الذي ما زال جيّاشاً بعذابات المعاصرين الذين أحسوا به، ووصفوه، وعاشوه بإيقاع حياتهم القصيرة، قصر حياتنا نحن» (ص4). «عالم من العذابات الحيوية، بالتأكيد، لكنه عالم أعمى، مثلما ينبغي لكل عالم معيش، كعالمنا، متجافٍ عن التيارات العميقة للتاريخ، تيارات المياه الحية التي تترنح في خضمها مراكبنا الضئيلة مثل زورق رامبو السكران». تتحدث مجموعة كاملة من الاستعارات عن السمة المضللة للحقبة الزمنية القصيرة: شعوذة، دخان، نزوة، التماعات بلا نور، مدة أوهامنا القصيرة، مغالطات رانكه الخادعة. وتتحدث استعارات أخرى عن افتراضاته المثرثرة: «يختزل رد الفعل ضد التاريخ اعتباطاً إلى دور الأبطال النموذجيين»، «ضد مباهاة تريتشيك وإعلانه الواحدي: أن الناس تصنع التاريخ» (ص10). ويقدم لنا التاريخ التقليدي «التاريخ السردي الحبيب على قلب رانكه لمعة لا يستضاء بها، ووقائع بلا إنسانية» (ص11). ثمّ تأتي الاستعارات التي تتحدث عن «القيمة الاستثنائية للحقبة الزمنية الطويلة» (ص27). والتاريخ المغمور «الذي يعمل في الأعماق وفي أغلب الأحايين بصمت»، والذي يصنع الكائنات الإنسانية أكثر مما تصنعه (ص10)، «ذلك التاريخ المضجر الذي لا يقاس زمنه بأي من أدواتنا المؤسسة منذ زمان» (ص12)، «ذلك التاريخ الأكثر صمتاً ومهابة للحضارات» (ص16).

ما الذي تخفيه هذه الاستعارات؟ وما الذي تبوح به؟ أولاً، اهتمام بالصدقية كما بالتواضع، والإقرار بأننا لا نصنع التاريخ، إذا كان المقصود بـ«أننا» هذه صور تاريخ العالم الكبرى عند هيغل. ومن هنا تأتي الرغبة في إظهار وإسماع ضغط زمن عميق أَفِلَتْ به دراما الحقبة الزمنية القصيرة الصاخبة، وردَّتْه إلى الصمت. ولو سبرنا الآن غور هذا التواضع فماذا

سنجد؟ سنجد بصيرتين متناقضتين متوازنتين.

فمن جهة، وبوساطة البطء، والثقالة وصمت الزمن الطويل الماكث، يبلغ التاريخ درجة من المعقولية تنتمي إلى الحقبة الزمنية الطويلة فقط، أي التماسك الذي ينتمي إلى التوازنات المحسوبة زمناً، وهو بوجيز العبارة نوع من الثبات في داخل التغير. «حين تعيد وقائع الحقبة الطويلة كالحضارات، تكييف نفسها بلا نفاد مع مصيرها، تتخطى في طول العمر أي واقع جمعي آخر، وتعمّر أكثر منها جميعاً» (ص210). وفي مناقشة بروديل للحضارات، ينهي تشخيصها بكونها «واقعاً أساء الزمن استعماله، لا يحمل أشياءه إلا ببطء شديد». نعم «الحضارات هي وقائع ذات حقب زمنية طويلة على نحو جذري» (ص209). ولقد رأى توينبي، برغم كل ما يمكن قوله ضده، هذا الأمر رؤية تامة: «فألزم نفسه بالمجتمعات والوقائع الاجتماعية، أو في الأقل، تلك الوقائع الاجتماعية التي تدوم أبداً. لقد ألزم نفسه بأحداث كان لها صدى متردد عنيف بعد حدوثها بقرون طوال، أو بأناس غيروا مجرى التاريخ العام للبشرية من طراز المسيح أو بوذا أو محمد، أناس هم أيضاً من ذوي «الحقب الطويلة» (ص196). وتقابل دخان الأحداث صخرة الصمود والدوام. ولاسيما حين يصير الزمان مسطوراً في الجغرافيا، حين يتجمع في تواتر perenniality المناظر. «الحضارة، في المقام الأول، فضاء، منطقة ثقافية..بؤرة» (ص202). «الحقبة الطويلة تاريخ لا نهاية له ولا يستنفد من البنى ومجموعات البنى» (ص75). نستطيع القول إن بروديل هنا لا يصل عن طريق فكرة الدوام إلى ما يتغير بالقوة نفسها التي يصل بها إلى ما يبقى كما هو. ويعبر الفعل «يدوم» عن هذه الفكرة أفضل من الاسم «دوام». إذ يمكن توسم حكمة منفردة، في مقابلة سعار الأحداث، مخبوءةً وراء هذا البطء الشديد للتغيرات الواقعية.

وبرغم ذلك يظهر أيضاً الإدراك النقيض، حالما تقترح الرياضيات الاجتماعية تطبيق بناها اللازمنية ونماذجها اللازمانية على الحقب الزمنية

الطويلة. ويقف المؤرخون أمام هذا الخيلاء وهذا الإغراء حراساً ساهرين على التغير. ولذلك فهم قد يعارضون السرد التقليدي بـ«نبذة عن الأحوال» conjunctures ، غير أننا وراء «هذه النبذة نجد تاريخاً قادراً على قطع المسافات الكبرى، تاريخاً يمكن أن يقاس بالقرون هذه المرة: تاريخ الحقب الزمنية الطويلة، بل الطويلة جداً، تاريخ الحقب القصية» (ص27). لكن الحقبة الزمنية، حتى الطويلة جداً منها، تبقى حقبة زمنية. وإن المؤرخين ليقفون هنا حرساً على العتبة التي يمكن منها أن يخطو التاريخ إلى أرض علم الاجتماع. ونستطيع أن نرى ذلك في مقطع من مقالة «التاريخ والعلوم الاجتماعية: الحقبة الطويلة» المكرس للرياضيات الاجتماعية (ص38)، وأيضاً في مقالة: «التاريخ وعلم الاجتماع» (ص64). ويحتج بروديل قائلاً: «في واقع الأمر، وبقدر ما تهتم لغة التاريخ، لا وجود لسؤال التزامن الكامل» (ص39). نعم، قد ينشئ علماء الاجتماع الرياضيون نماذج لا زمنية تقريباً، وحين نقول لازمنية تقريباً، فإننا نعني «واقعة فعلية تجتاب المسالك الظلماء المستغلقة للحقبة الزمنية الكبرى» (ص41). وفي الواقع فإن مثل هذه النماذج ذات مدد مختلفة «وهي صالحة ما بقي الواقع الذي تهتم به..ولأن أخطر البنى الحياتية العميقة الجذور أهمية هي نقاط انفجارها، هي تدهورها السريع أو البطيء تحت تأثير الضغوط المتناقضة» (ص44). ما يهم المؤرخ في النهاية هو نطاق استعمال النموذج. وها هي استعارة بحرية أخرى تطل بقوة: «تأتي اللحظة الحاسمة حين لا تقوى على العوم، فتغوص» (ص45). لا تتناسب النماذج الرياضية الكيفية مع الرحلات في الزمن، «لأنها ملزمة بأن تجوب في طريق من طرق الزمن الممكنة الكثيرة، طريق الحقبة الزمنية القصية، منزويةً عن جميع الحوادث العارضة، والأزمات والانقطاعات المفاجئة». وهذه هي حالة النماذج التي أنشأها كلود ليفي ـ شتراوس. فهي لا تنطبق في كل حالة إلا على ظاهرة تنمو ببطء شديد، وبلا زمن تقريباً». تحريم سفاح القربى، مثلاً، واقعة من وقائع الحقبة الزمنية الطويلة. وتتوافق الأساطير، التي هي

بطيئة النمو، أيضاً مع البنى ذات العمر الطويل جداً. فتضمّ الميثيمات، وهي الوحدات الصغرى في معقولية الأسطورة، الحقبة الزمنية الصغرى بلا نهاية، والحقبة الزمنية الطويلة جداً. أما عند المؤرخ فتتمثل الحقبة الطويلة في الحقبة الطويلة المفرطة، التي تجعلنا ننسى غزارة الحياة، وحركتها، وحقبها الزمنية المختلفة، صدوعها وتنوعاتها» (ص47).

لذلك نرى منظر الحقبة الزمنية الطويلة مشغولاً بالقتال على جبهتين، على جانب الأحداث، وعلى جانب الحقبة الزمنية الطويلة بإفراط. وسأحاول أن أوضح إلى أي مدى ينسجم هذا الدفاع عن الحقبة الزمنية الطويلة برفضها المزدوج مع النموذج السردي لبناء الحبكة. وإذا صحّت هذه الحالة، فلن يكون الهجوم على تاريخ الأحداث كلمة المؤرخ الأخيرة عن فكرة الحادثة، ما دامت أكثر أهمية من إسهام الحادثة في تطوّر الحبكة من كونها قصيرة وعصبية مثل انفجار[21].

وقد التهم صدع الحقبة الزمنية الطويلة، متابعاً بروديل، مدرسة الحوليات بأسرها. وأودّ أن ألبث فيما بعد عند تطورات أخرى أكثر أهمية في كتابة التاريخ الفرنسية المعاصرة، ومدخل المقياس الكبير لتاريخ الإجراءات الكمية المستعارة من الاقتصاديات والموسعة في التطبيق على التاريخ السكاني والاجتماعي والثقافي وحتى الروحي. مع هذه التطورات استدعيَ افتراض مهم آخر عن طبيعة الأحداث التاريخية ووضع موضع السؤال، وهو افتراض فرادة الحادثة، وكونها لا تكرر نفسها أبداً. والتاريخ الكمي هو، في الواقع، تاريخ متسلسل، إذا استعملنا التعبير الذي جعله بيير كانو كلاسيكياً[22]. وهو يقوم على تشكيل سلسلة متجانسة من «الفقرات»، وبالتالي من الوقائع المتكررة التي يمكن معالجتها بالكومبيوتر. ويمكن إعادة تعريف جميع المقولات الأساسية في الزمن التاريخي تعريفاً دقيقاً على أساس «متسلسل». على سبيل المثال، يتحرك الحال من التاريخ الاقتصادي إلى التاريخ الاجتماعي، ثم إلى التاريخ عموماً، مما ينتج عنه أن يفهم بوصفه منهج دمج

عدد كبير من التلازمات بين سلاسل بعيدة، في لحظة معينة[23]. وعلى غرار ذلك، فإن فكرة البنية، التي يفهمها المؤرخون بالمعنى المزدوج للعلاقات المعمارية الساكنة لمجموعة معينة، وحركية السكون المتين، لا تحتفظ بانضباطها إلا إذا كانت تحيل على تداخل متغيرات متعددة تفترض جميعها أنها يمكن أن تنخرط في سلسلة. ومن هنا تنزع الحال إلى الإحالة على حقبة زمنية قصيرة، والبنية على حقبة زمنية طويلة، ولكن ضمن منظور تاريخ «متسلسل». وإذا جمعنا بين الفكرتين فإنهما تميلان إلى تعيين استقطاب للبحث التاريخي، اعتماداً على ما إذا كان الانتصار على العرضي والحادث متحققاً بحيث يمتص الحال ويحولها إلى بنية، أو ما إذا كانت الحقبة الزمنية الطويلة ـ التي هي موضع استحسان كتابة التاريخ الفرنسية ـ ترفض أن تذوب في زمن ساكن «للمجتمعات الجامدة» (ص527).

وعلى العموم، يختلف المؤرخون ـ ولاسيما من يختص منهم بالتاريخ الاقتصادي ـ عن زملائهم الاقتصاديين والاجتماعيين في أنهم يميلون إلى المحافظة على إيحاء زماني حتى بالنسبة إلى فكرة البنية. لقد أعانتهم فكرة الحقبة الزمنية الطويلة، في هذه المعركة على جبهتين، على مقاومة كلٍّ من نزع صفة التعاقب الزمني dechronologizing الكاملة عن نماذجهم، والافتتان بالحادث العرضي والمعزول. ولكن بما أن الإغراء الأول يأتي من العلوم الاجتماعية المجاورة، والثاني يأتي من التراث التاريخي نفسه، فإن المعركة تصبح أشد وطيساً على جبهة الأحداث. وبمقياس كبير كان تطور التاريخ الاقتصادي استجابة للتحدي الذي أفرزه الكساد الكبير عام 1929 بصفته وسيلة تحليل تعتمد الحقبة الطويلة قد تجرد الحدث من فرادته الكارثية. وفيما يتعلق بالقتال على جبهة البنى اللازمنية، فهو لم يغب عن الأنظار تماماً. وبوجه تطور الاقتصاديات الكمية الخالصة التي طورها سيمون كوزنتس وجان ماركزيفسكي، كان التاريخ المتسلسل مضطراً لتمييز نفسه عن التاريخ الكمي الخالص، الذي كان يعاب بالتحول إلى إطار يتوجه نحو

الأمة، من خلال تبني الاعتبار القومي نموذجاً له. وما ضحى به التاريخ الكمي للاقتصاديات على مذبح العلم الدقيق هو الحقبة الزمنية الطويلة على وجه التحديد، مستعادة بثمن باهظ من زمن الأحداث الدرامي. وهذا هو السبب في أن موطئ القدم في مناطق جغرافية واسعة والتحالف مع السياسة الأرضية عند بروديل كانا ضروريين، إذا كان على التاريخ المتسلسل أن يظل وفياً للحقبة الزمنية الطويلة، وأن يبقى، بفضل هذه الوساطة، مُطعّماً بساق من التاريخ التقليدي. وهو أيضاً السبب في كون الحال والبنية، حتى وهما يعارض أحدهما الآخر، يتركان على التزامن بصمات أولية المنطق المحايث على الحادث العرضي المعزول.

ويتابع أرنست لابروس مع تاريخ الأسعار، المحاكمة التي أفتتحها فرانسوا سيميان، فيكون أول مؤرخ يدمج فكرة الحال والبنية في مبحثه[24]. وفي الوقت نفسه، فسح الطريق لتوسيع الميدان الذي فتحه أمام التحليل الكمي بسياقة مباحثه من التاريخ الاقتصادي إلى التاريخ الاجتماعي القائم على أبحاث اجتماعية حرفية. والبنية، عند لابروس، مقولة اجتماعية. ولها صلة بالكائنات الإنسانية في علاقاتها بالإنتاج، وبكائنات إنسانية أخرى، بما فيها الدوائر الاجتماعية التي يسميها بالطبقات. ومنذ عام 1950، طفق يحسب «الكميات الاجتماعية» التي تشير إلى خروج الجهاز الإحصائي نحو مناطق أكثر مقاومة للقياس الكمي. وتمثل الكمية الاجتماعية المرور من المستوى الأول، مستوى الاقتصاد، إلى الثاني، وهو المستوى الاجتماعي، متبعاً خط ماركس ولكن دون العناية بالطريقة الماركسية القويمة. ولذلك يتبيّن أن التاريخ الاقتصادي، بما هو نموذج تحليلي، قادر على رفد التطور وتفريعه: فمن جهة علم السكان، ومن جهة أخرى كما سنرى لاحقاً، الجانب الاجتماعي الثقافي، جانب العقليات ، وهو المستوى الثالث تبعاً للابروس.

وكانت منهجية التاريخ الاقتصادي تميز الاستمرار أكثر مما تميز القطيعة

عند مارك بلوخ ولوسيان لوفيفر في منازلة أضداد الوضعيين. وفي الحقيقة، فإن ما أراد مؤسسو مدرسة الحوليات خوض القتال ضده في المقام الأول هو الافتتان بالحدث الفريد الذي لا يتكرر، ثم بتحديد التاريخ من خلال إثباتات زمنية محسنة لمعيار سكن، وبالتالي وربما في الدرجة الأولى، لغياب المعيار الخاص بالاختيار، وبالنتيجة لأية مشكلة بتوسيع ما يعدونه «واقعة» في التاريخ. ولا يكفّ المؤرخون عن تكرار القول إن الوقائع ليست معطاة في الوثائق، بل تنتقى الوثائق لتؤدي وظيفة في مشكلة معينة. وليست الوثائق نفسها بمعطاة فقط. بل إن الأراشيف الرسمية هي مؤسسات تعكس الاختيار الضمني لصالح التاريخ مفهوماً كإضمامة من الأحداث وأخبار الدولة. وما دام هذا الاختيار لم يرد ذكره، فإن الواقعة التاريخية قد تبدو محكومة بالوثيقة، وقد يبدو المؤرخون وكأنهم يتلقون مشكلاتهم من هذه الأشياء باعتبارها معطاة.

في هذا الاكتساح لميدان التاريخ بأسره من قبل التاريخ الكمي أو المتسلسل، لابد من توجيه اهتمام خاص للتاريخ السكاني، ولاسيما بسبب مضامينه الزمنية. ذلك أن هذا المبحث يهتمّ أولاً بعدد الناس، ثم توزيع هذه الأعداد بحسب علاقاتها بمعيار استبدال الأجيال على كوكب الأرض. فالتاريخ السكاني، أي علم السكان في المنظور الزمني، يسجل الارتقاء البيولوجي للإنسانية مأخوذة ككل[25]. وفي الوقت نفسه، يكشف الإيقاع العالمي للسكان الذين يجعلون الحقبة الزمنية الطويلة مقياس أنصاف الألفيات، ويضعون موضع السؤال تحقيب التاريخ التقليدي. وأخيراً فإن علم السكان، كما يفهمه المؤرخون، يلقي الضوء على الرابطة بين حجم السكان ومستويات الثقافة والحضارة[26].

بهذا المعنى، يضمن علم السكان التاريخي الانتقال بين التاريخ المتسلسل على المستوى الاقتصادي والتاريخ المتسلسل على المستوى الاجتماعي، ثم المستوى الثقافي والروحي، إذا استعدنا مستويات لابروس الثلاثة.

ويجب أن نفهم من المستوى الاجتماعي نطاقاً واسعاً من الظواهر بدءاً مما يسميه بروديل في عمل أساسي آخر بالحضارة المادية (أو بنى الحياة اليومية) حتى ما يسميه آخرون بتاريخ العقليات[27]. وتشكل الحضارة المادية الصلب الحقيقي لهذا المستوى لطبيعتها ذات النطاق الواسع: إيماءات، إسكان، أطعمة..الخ. ولهذا السبب اعتبر بروديل ترتيبها في مراحل الزمانية، تبعاً لنموذج كتاب «البحر المتوسط» مناسباً جداً مثلما هو الحال مع ملاءمة الحقب الزمنية وسلاسل الأعداد[28].

لم يكن الهدف من هذه الغارة الوجيزة على ميدان التاريخ الكمي سوى الإشارة إلى الاستمرارية في صراع كتابة التاريخ الفرنسية ضد تاريخ الأحداث، وضمناً، ضد الطريقة السردية المباشرة في كتابة التاريخ. ومن الجدير بالذكر في هذا الخصوص، أن التاريخ الجديد، لكي يحرر نفسه من قبضة الأحداث، كان عليه أن ينضم إلى مبحث آخر لم يكن الزمن عنده بالهم الأساسي. لقد رأينا أن تاريخ الحقب الزمنية الطويلة متولد عن الاقتران بالجغرافيا، وأن التاريخ الكمي، بقدر ما هو تاريخ حقب زمنية طويلة، يولد من الاقتران بالاقتصاديات. وإقران التاريخ بمبحث آخر يؤكد أهمية السؤال عن مدى بقاء التاريخ تاريخياً في هذا الزواج النفعي. في كل حالة تمدنا العلاقة بالأحداث بمحكّ مناسب.

وهذه هي الحال أيضاً مع الأنثروبولوجيا التاريخية التي تريد أن تنقل للمسافة التاريخية نوع الانفصال الذي تعطيه المسافة الجغرافية للأنثروبولوجي، وبالتالي أن تكشف عما وراء الخطاب الرسمي للكتبة في الحقبة موضوع الاعتبار، وبالنتيجة، عما وراء الثقافة المكتسبة والأزياء والإيماء والخيال، أي بوجيز العبارة، الثقافة الشعبية. ويتوفر خير مثال على هذا النوع من الدراسة في كتاب جاك لوغوف «الزمان والعمل والثقافة في القرون الوسطى»[29]. وهو يقترح أن نشكل «أنثروبولوجيا تاريخية للغرب ما قبل الصناعي» (المقدمة).

ولكن لن يفوت على الفيلسوف الاهتمام بما قيل هناك عن الزمن تحديداً. لا عن زمن الأحداث المروية، بل الزمن كما تمثله أناس القرون الوسطى. ومن المدهش أن ينحصر اهتمام المؤرخ بتمثيل هذا الزمن الذي يصنع الحدث. «إذاً، يتخذ الصراع بين زمن الكنيسة وزمن التجار مكانه بوصفه أحد الأحداث الرئيسة في التاريخ العقلي لتلك القرون في قلب القرون الوسطى، حين كانت آيديولوجية العالم الحديث تتشكل تحت ضغط البنى والممارسات الاقتصادية الفاسدة» (ص30). وللوصول إلى زمن الناس هذا، الذي صار موضوعاً للأنثروبولوجي، وعلى الخصوص لتأشير تقدم زمن التجار، لابد لنا أن نستجوب نصوص الاعترافات حيث نستطيع متابعة التغيرات التي طرأت على تعريف الخطايا وتصنيفها. ولتثمين هذه الزعزعة العقلية والروحية للإطار الزمني، لابد لنا أن نلاحظ مولد الساعات وانتشارها، حيث أُبدلت ساعات العمل الريفية السائدة، والمواعيد التي كان يعلن عنها قرع الأجراس، بزمن دقيق. ولا يصير المؤرخون أنثروبولوجيين إلا حين يحدث التعارض بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية بوصفه محور هذه المشكلة. والسؤال هو هل يظل هذا التاريخ تاريخياً. يظل كذلك ما بقيت الحقبة الزمنية الطويلة حقبة زمنية. وبهذا الخصوص يذكرنا تشكيك لوغوف بمكانة مفردة التعاقب، وهي مفردة منقولة عن السيمياء والأنثروبولوجيا البنيوية، بتشكيك بروديل حول مكانة النماذج عند ليفي ـ شتراوس[30].

وفي الحقيقة، ما يعني المؤرخ ليس «أنظمة القيمة» ومقاومتها للتغير وحسب، بل تبدلاتها أيضاً. وسأعود عند نهاية الفصل السادس إلى اقتراح سأغامر بجعله الآن أساس نقاشنا. قد نتساءل ما إذا كان لا يجب على التاريخ، ليظل تاريخياً، أن يستفيض في التغيرات البطيئة، من حيث هي أشباه أحداث quasi-events تتقلص ذكراها بأثر مشابه لما يحصل مع الفلم المسرَّع. ألا يعامل لوغوف الصراع الرئيس حول تثمين الزمن نفسه بوصفه «أحد أحداث التاريخ العقلي في هذه القرون»؟ لا نستطيع أن ننصف هذا

التعبير إلا حين نتمكن من إعطائه إطاراً إبستمولوجياً مناسباً لما أسميه هنا، حِرَفيّاً، بشبه ـ الحدث[31].

ويتم التعبير عن طريقة أخرى لضمّ التاريخ بمباحث لا يمثل فيها الزمن مقولة رئيسة في تاريخ العقليات. والمباحث الأساسية المشار إليها هنا هي علم اجتماع الآيديولوجيات، ذو الأصل الماركسي، والتحليل النفسي الفرويدي (وأحياناً، وإن كان نادراً، اليونغي)، وعلم الدلالة البنيوي وبلاغة أشكال الخطاب. وقرابتها بالتاريخ الأنثروبولوجي واضحة. والانكباب على الآيديولوجيات، واللاشعور الجمعي، والكلام على السجية يضفي على التاريخ حساً بالغربة والنأي والاختلاف يمكن مقارنته بنظرة الأنثروبولوجي التي أشرنا إليها قبل قليل. وغالباً ما يستعيد الناس العاديون، الذين أنكرت صور الخطاب المهيمنة عليهم حق الكلام، أصواتهم عبر هذا النوع من التاريخ. ويشير هذا النوع من العقلية أيضاً إلى أكثر المحاولات أهمية في حمل التحليل الكمي إلى المستوى الثالث، مستوى المواقف المتعلقة بأمور مثل الجنس والحب والموت والخطاب المكتوب أو المنطوق والآيديولوجيا والدين. وإذا أراد هذا النوع من التاريخ أن يظل تاريخاً متسلسلاً فإن عليه أن يجد وثائق مناسبة لإقامة سلاسل من الوقائع القابلة للمضاربة إحصائياً. هنا، كما كانت الحالة مع التاريخ الاقتصادي، يكون المؤرخون مبتكري وثائقهم. في الحالة الاقتصادية كانت هناك أسعار السوق، وهي الأعشار المطلوبة. أما هنا فيجري التأكيد على المواد المكتوبة، وقوائم المظالم، وسجلات الأبرشيات، والتدابير الكنسية، وفي المقام الأول الوصايا «تلك الوثائق القديمة النائمة» كما سماها أحدهم[32].

من هنا سيظهر سؤال الزمن التاريخي في شكل جديد. وتبعاً لكاونو فليس التحليل الكمي سوى وسيلة وسيطة يقصد منها الكشف عن بنية أو تبدل في أحسن الأحوال، أي نهاية بنية معينة، يتم فحص إيقاع تفرعها فحصاً دقيقاً. بهذه الطريقة يبقي التحليل الكمي على شيء ما كيفي، ولكن

«منتقى بعناية ومصبوب في قالب متجانس»[33]. وهكذا تدخل البنى الزمنية من خلال الجانب الزمني من سكونها أو تبدلها أو تفرعها إلى ميدان التاريخ.

ويطرح جورج دوبي، الذي يمثل عمله إضاءة ممتازة لتاريخ العقليات، هذه المشكلة بألفاظ مشابهة. فمن ناحية، يقبل بتعريف ألتوسير للآيديولوجيا بوصفها «نظاماً (يمتلك منطقه الخاص وانضباطه) مُنح كلاً من الوجود والدور التاريخي في مجتمع معين»[34]. ومن هنا يصف الآيديولوجيات، كعالم اجتماع، بكونها شاملة أو مشوِّهة، في سباق مع بعضها، تثبيتية أو مصادر للفعل.وليس في هذه السمات ما يشير إلى التنظيم الزمني أو القص. مع ذلك يتيح علم الاجتماع لديه مكاناً للتاريخ، بقدر ما يكون لأنظمة القيمة «تاريخها الخاص، الذي لا تتطابق فتنته ومنزلته مع تاريخ السكان أو تاريخ الإنتاج» (ص148). وفي الحقيقة، فإن المؤرخ هو المعني بتحولات البنى، سواء أكانت تحت ضغط التغيرات في الظروف المادية والعلاقات الاجتماعية، أو من خلال الاحتجاج والصراع.

وينبغي لي أن أنهي هذه المراجعة لمساهمات كتابة التاريخ الفرنسية في بسط الزمن التاريخي بالإشارة إلى بعض الأعمال المكرسة لعلاقة الناس بالموت. فهذه الأعمال تعطينا مثالاً مهماً ومغرياً على اكتساح التحليل الكمي للبعد الكيفي للتاريخ. أي شيء أكثر تعلقاً بالحياة وارتباطاً بها من الموت، أو بالأحرى من الاحتضار؟ وأي شيء أكثر انتشاراً من مواقف الناس بوجه الموت كما هو مسطور في الوصايا والعهود الأخيرة؟ أي شيء أكثر اجتماعية لديهم من الاستعدادات التي يستثيرها لديهم التفكير بمراسم دفنهم؟ وأي شيء أكثر تعلقاً بالثقافة من الكيفية التي يتمثل بها الناس الموت؟ ومن هنا يسهل استيعاب تصنيف الموت الذي اقترحه فيليب أريس في كتابه الكبير «ساعة موتنا»، بما فيه من نماذج الموت الأربع؛ الموت المقبول المتصل بآباء العهد القديم، موت اختبار الفارس Chansons de gestes، موت فلاح تولستوي ؛ والموت الباروكي في القرنين السادس عشر والسابع عشر؛

والموت الحميم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ الموت المحظور والمخفي في المجتمعات ما بعد الصناعية ـ التي لابد أنها وفرت صياغة مفهومية للبحوث المتسلسلة كبحث فوفيل وكاونو، وتلقت منهم التحقق الوحيد، الذي يقع في ميسور التاريخ مع ضعف حيلته في التجريب مع الماضي، أي قدرته على الترددات العددية المتكررة[35]. ومن هذه الناحية، قد لا يكون تاريخ الموت أقصى نقطة يصلها التاريخ المتسلسل، بل ربما كل تاريخ، لأسباب سأناقشها في الجزء الثاني[36].

أفول الفهم: نموذج القانون الشامل في الفلسفة التحليلية

عند مغادرتنا المنهجية عند المؤرخين الفرنسيين إلى إبستمولوجيا التاريخ التي تصدر عن الوضعية المنطقية، فنحن نغير العوالم الفكرية (وفي بعض الأحيان، وإن لم تكن دائماً: القارات). وليست ممارسة التاريخ هي التي تصب الزيت على نار المحاجة، بل اهتمام معياري أكثر مما هو وصفي بتأكيد وحدة العلم في تراث حلقة فيينا. والتماس وحدة العلم لا يطابق التمييز الذي عقده فاندلباند بين منهج «حصري»(*) ideographic ، وآخر «نشري»[37] nomothetic. ولم تكن علاقة التاريخ بالسرد قد قامت مباشرة في المرحلة الأولى من النقاش خلال الأربعينات والخمسينات. لكن إمكانية استمداد التاريخ من السرد تقوضت مباشرة بمحاجة وجهت في الأساس ضد أطروحة عدم قابلية اختزال «الفهم» إلى «تفسير»، التي أطالت، في فلسفة التاريخ النقدية في ألمانيا عند بداية القرن، من عمر التمييز بين المنهجين «الحصري» و«النشري»[38]. وإذا كنتُ قد فكرت بإمكان الجمع

(*) الحصري والنشري: مصطلحان استخدمهما المناطقة والأصوليون لوصف طريقتين في دراسة الظواهر. يعنى الحصري بدراسة ظاهرة خاصة أو عمل مفرد، ويعنى النشري بدراسة حالات متعددة أو نماذج كثيرة على ظاهرة واحدة. وهذه هي دلالة المصطلحين الأوربيين (م).

تحت عنوان واحد هو: «أفول السرد» بين هجومين يأتيان من أفقين مختلفين اختلاف كتابة التاريخ الفرنسية عند مدرسة الحوليات والإبستمولوجيا التي صدرت عن الفلسفة التحليلية للغة الإنجليزية (التي تواصل في هذه النقطة الإبستمولوجيا الموروثة من حلقة فيينا)، فلأن كلتيهما تتخذ من فكرة الحدث نقطة انطلاق لها، وتسلم بأن مصير السرد محكوم بمصير الأحداث التي فُهمتْ على أنها المبادئ الذرية للتغير التاريخي. ويصحّ ذلك إلى حد أن السؤال عن المنزلة السردية للتاريخ، التي يراهن عليها في المرحلة الأولى من النقاش الإبستمولوجي (وهو الوحيد الذي يعنينا هنا) لم ينتقل إلى الواجهة في العالم الناطق بالإنجليزية في الأقل، حتى استُخدِمَ، فيما بعد في المعركة حول نموذج القانون الشامل، مثالاً مضاداً معارضاً لهذا النموذج. ويتأكد هذا التشخيص إذا عرفنا أن بول فين هو المؤرخ الوحيد الذي رافع لصالح عودة إلى فكرة الحبكة في التاريخ. وترتبط هذه العودة عنده، كما سنرى، بنقد شديد لأية دعوى بالمنزلة العلمية التي لا تنسجم مع منزلة التاريخ «في عالم ما تحت فلك القمر»، وبالتالي فقد كان يقلد أرسطو في الوقت الذي يعيد تأهيل ماكس فيبر!

وكما ستبين المناقشة اللاحقة، فإن الهجوم على الفهم من لدن أنصار نموذج القانون الشامل كان له النتيجة نفسها، إن لم يكن الرهان نفسه، كما فعل الهجوم ضد الأحداث عند مؤرخي الحقبة الزمنية الطويلة: ألا وهي أفول السرد.

وسأتخذ من مقالة كارل همبل الشهيرة: «وظيفة القوانين العامة في التاريخ» نقطة انطلاق لي[39].

الأطروحة المركزية في هذه المقالة هي أن «للقوانين العامة وظائف متماثلة في التاريخ والعلوم الطبيعية» (ص345). ولم يكن همبل غافلاً عن اهتمام التاريخ بأحداث الماضي الجزئية. بل بالعكس تهتم أطروحته بمنزلة الحدث على وجه التحديد. لكنها لا تولي أهمية، إن لم نقل أهمية حاسمة،

لكون الأحداث في التاريخ تستمد قيمتها من كونها متضمنة في البدء في أخبار رسمية أو شهادات شهود العيان أو سرد قائم على ذكريات شخصية. وتهمل خصوصية هذا المستوى الأول من الخطاب إهمالاً تاماً **لصالح علاقة مباشرة بين حدث فردي وإثبات فرضية كلية، وبالتالي لشكل من أشكال الاطراد.** وبناءً على النقاش اللاحق فقط لنموذج القانون الشامل لدى مؤيدي الأطروحة السردوية، نستطيع أن نؤكد الواقعة القائلة، في بدء هذا التحليل، إن فكرة الحدث التاريخي قد جُرِّدتْ من منزلتها السردية ووضعت في إطار التعارض بين الجزئي والكلي. ويصنف الحدث التاريخي تحت فئة مفهوم عام يشمل الأحداث الفيزياوية جميعاً وكل حدوث جدير بالملاحظة، مثل انثلام سد، أو نازلة جيولوجية، أو أي تغيير في الحالة الفيزياوية. وما أن طرح هذا التصور المتجانس عما يعدّ حدثاً حتى انبسط النقاش كالتالي.

يمكن استنتاج حدوث حادثة من نوع خاص من مقدمتين. تصف الأولى الظروف الأولية: الأحداث السابقة، الظروف الطاغية، وما أشبه. وتبين الثانية اطراداً من نوع ما، أي فرضية كلية، إذا تم التحقق منها فستستحق أن تسمى قانوناً[40].

إذا أُقيمت هاتان المقدمتان على نحو صحيح، فيمكننا أن نقول إن حدوث الحادثة موضوع التأمل قد استنتج استنتاجاً منطقياً، وبالتالي قد فُسّر. ويمكن إبطال هذا التفسير بثلاث طرق: قد تكون الأحكام التجريبية التي تقرر الشروط الأولى خاطئة، وقد لا تكون التعميمات المزعومة قوانين واقعية، وقد يمكن إبطال الرابطة المنطقية بين المقدمتين والنتيجة في مغالطة أو خطأ في الاستدلال.

يمكن إصدار ثلاث ملاحظات حول بنية التفسير في هذا النموذج، الذي أُطلق عليه، منذ نقد دراي له، اسم نموذج القانون الشامل.

أولاً، تتداخل المفاهيم الثلاثة عن القانون والسبب والتفسير. إذ يُفسَّر الحدث حين «يشمله» قانون، وحين تجوز تسمية توابعه بالأسباب عن حق.

والفكرة المفتاحية هي فكرة الاطراد. ومؤداها أنه في كل وقت يحدث فيه حدث من النوع (ج) في زمان ومكان محددين، سيحدث عنه حدث من نوع (د) في زمان ومكان يرتبطان بزمن الحدث الأول ومكانه. ولذلك فإن فكرة السبب عند هيوم يسلم بها تسليماً عكسياً. ويرسل همبل الحديث إرسالاً عن «الأسباب» أو «الشروط المحددة». ولهذا السبب لا يعلق أهمية على الاعتراضات التي وجهت للجهاز الاصطلاحي عن السببية والمحاولة، التي قدمها راسل من بين آخرين، ليقتصر على استخدام مصطلحات مثل «الشرط» و«الوظيفة»[41]. وليس هذا النزاع بالنزاع الدلالي البسيط. وسأتساءل فيما يأتي ما إذا كان التفسير السببي ـ ولاسيما في التاريخ ـ ممكناً باستقلال عن فكرة القانون أو سابقاً عليها، أعني الاطراد القابل للتحقق[42].

ثانياً، يجب التشديد على أن التفسير والتنبؤ، في نموذج القانون الشامل، يمشيان يداً بيد. ونحن نستطيع أن نتوقع أي حدوث من نوع (ج) متبوعاً بحدوث من نوع (د). والتنبؤ هو حكم مقلوب للتفسير من خلال حكم (إذا كان/ فإن). والنتيجة هي أن القيمة التنبؤية للفرضية تصير معياراً لصحة التفسير، وغياب القيمة التنبؤية علامة على الطبيعة الناقصة للتفسير. وينبغي أن تصح هذه الملاحظة على التاريخ أيضاً.

وأخيراً، سنلاحظ أنها مسألة تتعلق بأحداث من نوع خاص فقط، لا بالأحداث الفريدة بل المتكررة على نحو بارز (نزول درجة الحرارة في الظروف كذا وكذا ، على سبيل المثال). لا يرى همبل أية صعوبة في ذلك. ووصف كل خواص أي موضوع مفرد مهمة مستحيلة، لا يستطيع اقتراحها أحد، في الفيزياء كما في أي حقل آخر. إذ لا يمكن وجود تفسير لأي حدث مفرد، إذا كان على التفسير أن يعلل جميع خواص الحدث. وقصارى ما ننشده في التفسير أن يكون دقيقاً وخصوصياً، لا استغراقياً شاملاً. وبالنتيجة، فإن الطبيعة الفريدة لأي حدث هي أسطورة لا بد من نبذها وراء أفق العلم. وسيعود

النقاش مراراً إلى هذا الاعتراض التقليدي البتار في نظرية التاريخ.

وإذا كانت البنية الكلية للتفسير تنطبق على الأحداث جميعاً ـ سواء الطبيعية أو التاريخية منها ـ فسيكون السؤال هل يكفي التاريخ هذا النموذج.

من الواضح أنه نموذج توجيهي إلى حد كبير. فهو يتحدث عما يجب أن يكونه التفسير المثالي. ولا يفكر همبل في إنصاف التاريخ بالمضي قدماً في هذا التناول. بل إن نسبة مثل هذا النموذج الرفيع إليه هو طريقة في الإقرار بطموحه في تناوله علماً، لا فناً. وفي الحقيقة، يريد التاريخ أن يظهر أن الأحداث ليست نتيجة المصادفة، بل هي تحدث بما يتوافق مع التوقع الذي نعطيه لها، ما دمنا نعرف بعض التوابع أو ظروفاً فورية، وما دامت الفرضية الكلية التي تشكل المقدمة الكبرى لاستنتاج الحدث مبينة أو متحققاً منها. ولا يمكن تمييز التوقع عن النبوءة إلا بتسديد هذا الثمن.

غير أن كون التاريخ لم يتطور بعد إلى علم كامل، في الأساس لأن القضايا العامة التي تشكل أساس طموحه في أن يصير تفسيرياً، لا تستحق عنوان الاطرادات. إما لأن هذه التعميمات، كحالة أولى، لم تحكم صياغتها تماماً، كما في حالة التفسيرات الناقصة للحياة اليومية، حيث نسلم بالتعميمات الضمنية تسليماً مستمداً من علم النفس الفردي أو الاجتماعي. أو، كحالة ثانية، لأن الاطرادات المزعومة تفتقر إلى الإثبات التجريبي. وخلافاً لعلم الاقتصاد وعلم السكان يكتفي التاريخ بالفرضيات الكلية تقريباً. ويجب أن نضع بين هذه القوانين، التي لم يثبت التحقق منها بعد، جميع الأحكام القائمة على الاحتمالات، ولكنها تفتقر إلى الإطار الإحصائي. وما يُعرض على النقد ليس صفتها الاحتمالية، بل افتقارها إلى الضبط الإحصائي. ومن هذه الناحية، لا يجري الحد بين التفسير السببي والتفسير الاحتمالي، بل بين مستويي الدقة، أي ما إذا كان التفسير تجريبياً أو إحصائياً. وأخيراً، كحالة ثالثة، قد تكون التعميمات المزعومة مجرد قوانين زائفة، مستعارة من الحكمة الشعبية أو علم النفس غير العلمي، حين لا تكون انحيازات

واضحة، بل فضالة «تفسيرات» سحرية أو أسطورية عن وقائع إنسانية أو كونية. لذلك لابد من رسم خط فاصل بوضوح بين التفسيرات الأصيلة والتفسيرات الزائفة.

والفارق الوحيد الذي يتيحه همبل لفرضيته القطعية هو أن التاريخ، في الحالة المثلى، يقدم «مخططات تفسير» (ص351)، تستند إلى اطرادات هي، وإن لم تكن قوانين صريحة متحققاً منها، تشير في الاتجاه الذي يمكن فيه اكتشاف الاطرادات الدقيقة، وأنها فضلاً عن ذلك توجه الخطى التي ينبغي سلوكها من أجل إرضاء نموذج التفسير العلمي. وبهذا المعنى، فإن مخططات التفسير هذه تقف إلى جانب التفسيرات الأصيلة، لا إلى جانب التفسيرات الزائفة.

وبصرف النظر عن هذا التنازل، يرفض همبل بشدة أن يسجل أية قيمة إبستمولوجية فعلية للإجراءات التي تكفلها مصطلحات التعاطف أو الفهم أو التأويل، التي تشير إلى ما يسمى بالملامح التمييزية للموضوع التاريخي من طراز المعنى أو الملاءمة أو التحديد أو التواقف. ومنهج الفهم المتعاطف المزعوم ليس بمنهج. بل هو في أحسن أحواله إجراء استكشافي ليس بضروري ولا كافٍ، لأن بالإمكان تفسير الأشياء في التاريخ دون فهم متعاطف.

لذلك لا شيء يشير في تشكيل هذا النموذج إلى طبيعة التاريخ السردية، أو المنزلة السردية للأحداث، دعك من خصوصية الزمن التاريخي في علاقته بالزمن الكوني (الكوزمولوجي). وكما قلت سابقاً فإن هذه التمييزات مستبعدة ضمناً بمجرد أن يمتنع وجود فارق مبدئي بين الحدث التاريخي والحدث الفيزياوي الذي يحدث ببساطة وبمجرد أن تنقطع صلته بالمنزلة التاريخية للحدث الذي يروى في الأخبار والحكايات الخرافية والتقارير. بل إن مؤلفاً مثل تشارلز فرانكل، متنبّه جداً، كما سنرى، لأصالة إشكالية التأويل في التاريخ، لا يدمج بفكرة الحدث مساهمته عن شكل

السرد[43]. والأحداث التي يعاملها المؤرخون في أعمالهم مسطورة، كما هو الحال مع الأحداث الفيزياوية، في «أحكام مفردة تثبت حدوث الأحداث الفريدة في أزمنة وأمكنة معينة» (ص411). ويكتفي المؤرخون بإعطاء «نبذة عن الأحداث الفردية التي حدثت مرة واحدة فقط» (ص410). والتفسير، لكونه تفسيراً، يلغي هذا الملمح. ويتطلب التعريف المنطقي للحدث تعريفاً للحدوث المفرد، دون علاقة داخلية بالسرد. ويبلغ هذا التحليل درجة من التماسك بحيث كان خصوم نموذج القانون الشامل أنفسهم على وفاق مع أنصاره في أن التفسير قد يلغي فرادة الأحداث، وعدم قابلية تكرارها.

ومتابعة لهمبل في صحوته، فقد اجتهد أنصار نموذج القانون الشامل، في الجوهر، بالمهمة الدفاعية في تقليص التضاربات بين مطالب هذا النموذج «القوي» والملامح الخاصة بالمعرفة التاريخية. وكان الثمن «إضعاف» النموذج لضمان إمكانية تطبيقه[44].

ولا أريد أن أبخس قيمة العمل الذي أنتجته مدرسة همبل حين أصفه بكونه دفاعياً. هو دفاعي، أولاً، لأن هؤلاء المؤلفين في إضعافهم النموذج ألقوا الضوء على بعض ملامح المعرفة التاريخية، التي تعتمد اعتماداً حقيقياً على التفسير، ويجب أن تأخذها أية نظرية مناوئة لها بالحسبان[45]. إضعاف النموذج عمل إيجابي إذا كان سيزيد في قابلية التطبيق. أضف إلى ذلك، أن عمل إعادة الصياغة قد أفضى إلى مواجهة مع عمل المؤرخين الفعلي ـ الذي أصبح مألوفاً لدينا من خلال مثال كتابة التاريخ الفرنسية ـ في البحث عن حلول للمصاعب الواقعية أو المزعومة التي تؤذي المعرفة التاريخية.

وأول مسلَّمة مهمة، سيستغلها خصوم هذا النموذج بطرق مختلفة، هي القول بأن التفسيرات التي يقدمها المؤرخون لا تؤدي وظيفتها في التاريخ كما تؤديها في العلوم الطبيعية. فالتاريخ لا يؤسس القوانين التي تصاغ في المقدمة الكبرى من نموذج همبل عن الاستقراء. بل هو يستخدمها[46]. ولهذا السبب تظل هذه القوانين ضمنية. ولهذا السبب يعتمدون على مستويات متغايرة من

الكلية والاطراد. على سبيل المثال، أقرَّ غاردنر، في كتاب «طبيعة التفسير التاريخي» للاطرادات المسموح لها في التاريخ برتبة يسميها «تفسيرات أشباه القوانين»[47]. وهذه في الأساس مسألة اطرادات من نوع «تنظيمي»، وهي التي نسب لها غلبرت رايل في كتاب «مفهوم العقل» دوراً مهماً في تفسير السلوك. وإحدى وظائف «التعليل» الارتباطي هي إدراج فعل الذات في إطار سلوكها «المعتاد». وحالة التفسير من خلال التنظيم تفتح المجال أمام التأمل في تعدد مستويات الغموض التي تسمح بها فكرة الاطراد.

يقبل قارئ الأعمال التاريخية هذا التغاير قبولاً كاملاً. ومثل هذا القارئ لا يأتي إلى النص، وفي ذهنه نموذج تفسير فريد، ولا يتغير، ومتناغم، بل نطاق واسع جداً من التوقعات. تثبت هذه المرونة أن السؤال المتعلق ببنية التفسير يجب أن يكتمل بسؤال حول وظيفته. ويجب أن نفهم الوظيفة بمعنى التراسل بين جواب من نوع ما وسؤال من نوع معين. على سبيل المثال، السؤال «لماذا؟» هو أحد الأسئلة التي تفتح نطاقاً من الأجوبة المقبولة بصيغة «لأن..». وبهذا الخصوص، لا يفسر النموذج القوي إلا مقطعاً محدوداً من نطاق التوقعات التي يفتحها السؤال «لماذا»، ونطاقاً من الأجوبة المقبولة بصيغة «لأن..». وهكذا تصير المشكلة من الآن فصاعداً معرفة ما المدى، وبالتالي، ما الضعف، الذي يقبله نموذج القانون الشامل، إذا استبعدنا أية عودة خجولة إلى التصور الحدسي أو المتعاطف عن «الفهم» التاريخي، أو بطريقة أكثر تعميماً، إلى الاستبدال الخالص للفهم بالتفسير.

والطريقة الوحيدة لمقاومة شعشعة التفسير إلى استعمالات متعددة متزايدة عن «لماذا؟» و«لأن..» عند أنصار نموذج القانون الشامل، تتمثل دائماً في إحالة الأشكال الضعيفة على الشكل القوي، وإسناد مهمة الاقتراب من الأولى إلى الثاني. بهذا المعنى، يتيح لنا الموقف المتحرر من تشغيل النموذج بأن نحتفظ بانضباط كبير حول بنية التفسير. ولذلك يظل النموذج القوي «المؤشر المنطقي» لكل اقتراب من النموذج نفسه تقوم به الأشكال الضعيفة.

ويشهد نقاش ثانٍ على الجهد الذي أشير إليه سابقاً عن التقاء المؤرخين في صراعهم من أجل رفع مبحثهم إلى مرتبة العلم الكامل. وهو يتعلق بدور إجراءات الانتقاء في التاريخ. وفي هذا النقاش شيء من التمثيل، ما دام يلامس أحد المصاعب التي غالباً ما يتناولها تراث الفهم Verstehen ، الذي يرفض أن تكون للتاريخ موضوعية يمكن مقارنتها بموضوعية العلوم الطبيعية. ويظلّ كتاب ريمون آرون، في فرنسا، الشاهد الذي لا يُبَزُّ على هذه الأطروحة. وقد استجابت إبستمولوجيا الوضعية الجديدة على هذا الهجوم بتعزيز الروابط بين مصير الموضوعية في التاريخ ونموذج القانون الشامل. ولهذا السبب، كان الدفاع عن هذا النموذج، لدى هذه المدرسة الفكرية، مساوياً لالتماس الموضوعية في التاريخ.

ويعد جواب أرنست ناجل الثاقب نموذجاً مثالياً بهذا الخصوص، لأنه يوضح عملياً ما هي طبيعة المحاججة التحليلية، وكيف تستجيب لضخامة الاعتراض بعمل يحلل ويميز[48].

هل نعني بالانتقائية اختيار المؤرخ حقلاً أو مشكلة؟ ما من باحث يفلت من هذا. السؤال المهم الوحيد هو ما إذا كان الباحثون، بعد اختيار حقل البحث، قادرين على ترك مسافة تفصلهم عن القيم والعواطف التي تجمعت لديهم عن موضوعهم. ليس مثل هذا التحرير للعقل بالشئ المتعذر على المؤرخين. بل هو ما يحدد التاريخ من حيث هو «بحث».

هل نود أن نتكلم عن تقييد مادة الموضوع الناتجة عن هذا الاختيار؟ ليس ذلك بالضرورة سبباً للتشويه، ما لم نفترض سلفاً أننا لمعرفة أي شيء بحاجة إلى معرفة كل شئ. والأطروحة الباطنية، الهيغلية في الأصل، عن الطبيعة «الداخلية» لكل علاقة، قد فندتها الممارسة العلمية، التي تؤكد الطبيعة «التحليلية» للخطاب.

ماذا بشأن انتقاء الفرضيات؟ كل بحث انتقائي بهذا المعنى. وانتهاء البحث عند نقطة معينة؟ ليست المحاججة بارتداد لانهائي سوى مغالطة. إذ

لكل مشكلة محددة جواب محدد. ولا تشهد إمكانية دفع التحليل إلى الأمام سوى على الطبيعة الارتقائية للبحث.

وأخيراً، ماذا لو زعم أحد أن التاريخ لا يستطيع أن يفلت من الانحيازات الجمعية أو الشخصية؟ من الحق الإقرار بأن مُثل أي بحث ترتبط سببياً بالملامح السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية الأخرى. لكن المهم هو ضبط هذه الانحيازات وبحثها. ومجرد واقعة كوننا نستطيع أن نميز المفترض عما ليس بمفترض تثبت أن مثال الموضوعية ليس بالأمر الذي لا يرجى نفعه. وإلا فإن الأطروحة الشكية ستسقط في حبائل دعواها، وستنحصر مصداقيتها بدائرة أولئك الذين يزاولونها. أما إذا كانت تفلت من معيارها فهذا دليل على أن بالإمكان صياغة أحكام ذات شأن عن الأمور الإنسانية[49].

وينتج عائق جديد أمام تحقيق تفسير «مضمون» من تحديد البحث التاريخي بما يعده سببا «مبدئيا» لمجرى الأحداث. ويحتكم إلصاق الأهمية النسبية بالمتغيرات السببية إلى أن «يختار» منها ما لا يبدو قابلاً لأن يكون موضوعياً. وقد نرد عليه بأن فكرة الأهمية ليست بالمتعذرة على التحليل. وحتى إذا كانت حقيقة الأحكام ذات الأهمية عرضة للنقاش، فيبقى أننا ندل على شيء ما عند الحديث عن أهميته. ولذلك نستطيع إعداد قائمة بالمعاني المقترنة بنسبة درجات الأهمية (انظر ناجل، ص382)[50]. والشئ الوحيد القادر على تسوية هذا المنطق في «وزن» درجات الأهمية والممارسة هو إتقان المواد الإحصائية المتضمنة. وحتى يتحقق ذلك تستدعى نزعة شكية محدودة، ولكن لا داعي لتحويل هذه النزعة الشكية إلى شكية شاملة. «وهناك اتفاق جوهري بين أهل الخبرة في قضايا بهذا الشأن على الاحتمالات النسبية التي يمكن عزوها إلى فرضيات كثيرة» (ص385).

نستطيع أن نرى هنا أن هذه المحاججة المستمدة من ممارسة التاريخ ترد على مؤيدي التاريخ المتسلسل الكمي في كتابة التاريخ الفرنسية. ودعونا نتابع هذا الدفاع عن نموذج القانون الشامل حتى النقطة التي يفضي بها إلى

استسلامه. وتوفر مقالة تشارلز فرانكل التي أشرت إليها سابقاً مثالاً توضيحياً بهذا الخصوص. يضعف النموذج، حين يعترف بتأويله، مأخوذاً بمعنى قريب من معنى الفهم Verstehen في فلسفة التاريخ النقدية، بوصفه لحظة ضرورية من لحظات التعرف التاريخي. لحظة التأويل هي اللحظة التي يثمن فيها المؤرخون شيئاً ما، أي حين ينسبون له معنى وقيمة. ويجب تمييز هذه اللحظة عن لحظة التفسير التي تقيم رابطاً سببياً بين الأحداث. مع ذلك، يبقى جهد الوصل بين هاتين اللحظتين في إطار عالم نموذج القانون الشامل، بقدر ما يتم الإقرار، من ناحية، بأن أي مؤرخ جيد يريد أن يميز بين مستويي العملية ويسوّغ الإبستمولوجيا في طموحها لفصل الفرع التفسيري، ويعرض التأويل نفسه، من ناحية أخرى، على المطالب المحددة للتفسير.

وفي الحقيقة، يبدأ ضعف النموذج مع إعادة صياغة المرحلة التفسيرية، مع أن فرانكل يصرّ أن المؤرخ، من الناحية المثالية، لا يختلف عن بقية العلماء اختلافاً كبيراً. وتسم التضاربات مع النموذج الحالة الراهنة في التاريخ، لا مثالها الإبستمولوجي. فهل تعميماته، كما قال همبل، مخططات تفسير؟ هذا ملمح عارض لا يخلق فجوة بين التاريخ وبقية العلوم. بل يشير، بدلاً من ذلك، إلى «الحاجة لملئها بالتفاصيل» (ص411). هل هو الرابطة المفصومة بين التفسير والتنبؤ؟ هل يفلح المؤرخ في إعطاء الشروط الضرورية فقط، لكن غير الكافية، لحدث ما؟ ما يهم ليس كون التفسير ناقصاً، بل كونه «في كثير من المناسبات يبدو مُرضياً تماماً لمطلبنا في التفسير» (ص412). على سبيل المثال، نستطيع قبول خلاصة بسيطة عن الخطوات المتبعة في عملية معينة بوصفها تفسيراً. ونحن نفعل ذلك في علم الأجنة كما في بقية العلوم الأخرى التي تهتم بالتطور والارتقاء. يوحي مثل هذا التفسير التوليدي أن «ليس كل التفسيرات المقنعة توفر لنا النوع نفسه تماماً من المعلومات، وليس كل أسئلتنا لتفسير شيء ما أسئلة واضحة لا لبس فيها لنوع مفرد من الجواب»[51]. من هنا فصاعداً، تبدأ الحدود بالتلاشي بين

التفسيرات العلمية وتفسيرات الحس السليم وذلك النوع من الأحكام المتبصرة التي نكوِّنها في العادة عن الشؤون الإنسانية.

نعود الآن إلى الملمح التمييزي الأخير عن المعرفة التاريخية، الذي لا يتناغم مع نموذج القانون الشامل. ففي التاريخ، حيث تكون التعميمات تطابقات عالية التردد أكثر مما هي علاقات ثابتة، لا تبطل الأمثلة المضادة القوانين العامة. وليس صحيحاً دائماً أن القوة تفسد، إذ من المستحيل أن نتحقق أن القوة المطلقة تفسد بإطلاق. ماذا يفعل المؤرخون حين يواجهون استثناءات لتفسيراتهم؟ يضيفون العبارات التقييدية، وبالتالي يضيقون المنطقة التي تصح فيها تعميماتهم. وبهذه الطريقة، يخلصون أنفسهم من الأمثلة المضادة المقترحة.

وإذ يدفع فرانكل هذه المحاججة حتى نموذج أولي عن التسامح، فإنه يقبل كون التفسير يتحقق على أساس التأويل. ولكن، ولكي لا ينقطع عن النموذج، فإنه يصرّ أن أكثر التأويلات إحاطة، لكي تكون مقبولة، ينبغي أن تعتمد على تفسيرات جزئية منضبطة. كيف نعزو للأحداث قيماً ما لم تكن قائمة على روابط سببية مؤسسة تأسيساً جيداً؟ قد يقول أحد إن العكس صحيح أيضاً. وبالتأكيد فإن السبب في التاريخ لا يحدد أي شرط كان، بل الشرط الذي يمكن أن نتصرف بمقتضاه[52]. وبهذا المعنى، تتشبع بقيم الفعل كل نسبة للأسباب. وهكذا يجب أن نقول إن نسبة سبب معين يعني الإقرار بواقعة والتكفل بقيمة. وحينئذٍ مرة أخرى، يجب أن نطبق على مفهوم التأويل الروح التحليلية التي طبقناها على أحكام الأهمية. ففي التأويل نقوم بثلاثة أشياء تتناغم بدرجات متفاوتة مع مثال التفسير. ويكمن أقل المساعي تناغماً في صياغة الأحكام عن معنى التاريخ من خلال النهايات أو الأهداف أو المثل. نحن، إذاً، ندخل فلسفة ضمنية عن العلاقات «الداخلية»، التي هي غير متناغمة كما قلنا سابقاً، في صلب الروح «التحليلية»، ونفرضها من الخارج دون مشروع سري متعالٍ على مجرى التاريخ. وأقلها اختلافاً هو نسبة

أكثر الأسباب أهمية، سواء أكانت اقتصادية أو غيرها. وهنا يتناغم التأويل مع التفسير، بحيث يكتفي بتزويد البحث بدليل من فكرة بذرية وتحديد درجات الأهمية. وبالنتيجة، لم يعد التأويل الشامل الوحيد إلى حد استبعاد بقية التأويلات. بل إن أكثر التأويلات أهمية هو ذلك الذي يتكفل بمهمة تقويم متوالية من الأحداث أو مجموعة من المؤسسات من خلال «نتائجها الحدية» (ص421)، التي تقوَّم هي نفسها من خلال قيمتها أو افتقارها للقيمة[53]. ويتمثل المعنى الكلي لعملية ما بهذه النتائج الحدية نفسها، التي يتوافق بعضها مع المتغيرات في الوضع الحاضر الذي نتصرف بمقتضاه[54]. هكذا يمثل انبثاق البروليتاريا الصناعية، عند ماركس، سبباً مبدئياً، لأنها هي أيضاً تجعل السبب محصناً. ولا يحول هذا دون اهتمام قريب بالوقائع، إذا كان اختيار النتائج الحدية نفسه اختياراً مسؤولاً. يجب إذاً أن نقرَّ بوجود تأويلين متنازعين يفسران واقعتين مختلفتين، وأن الأحداث نفسها يمكن أن توضع وفقاً لمنظور عن النتائج الحدية المختلفة. زد على ذلك، أن التأويل يمكن أن يكون موضوعياً وصحيحاً فيما يتعلق بالمتوالية السببية التي تمَّ توسيعه استناداً إليها. ونحن لا نعيد كتابة التاريخ نفسه، بل نكتب تاريخاً آخر. لكننا نستطيع دائماً مناقشة الاثنين. والتاريخ غير محكوم بأن يظل ميداناً للصراع بين وجهات النظر التي لا يمكن التوفيق بينها. بل هناك مجال للتعددية النقدية التي إذا أقرت بأكثر من وجهة نظر، لا تسلم بمشروعية الجميع على درجة واحدة من المساواة[55].

يصعب المضي قدماً في قبول وجهة النظر المعاكسة دون الخصام مع الفرضية الأساسية القائلة إن التفسير في التاريخ لا يختلف اختلافاً عميقاً عن التفسير في بقية العلم. وهنا تكمن أخيراً وجهة نظر نقدية عن النقاش كله. ولكي ينقذ أنصار نموذج القانون الشامل الرهان الجوهري فإنهم يسعون إلى الإشارة إلى سمات المنهجية التاريخية التي تبدو متضاربة مع النموذج التفسيري للحالة الحاضرة في العلم التاريخي. والدافع الصريح لمحاججتهم

هو تحصين التاريخ ضد النزعة الشكية، وتبرير صراعهم من أجل الموضوعية. وهذا هو السبب في كون التماس الموضوعية ونموذج القانون الشامل، وقد بدءا يداً بيد، يميلان إلى الالتقاء بحيث لا يمكن التمييز بينهما.

5

الفصل الخامس

دفاعات عن السرد

لم تكن مسألة المكانة السردية للكتابة التاريخية موضوع رهان على نحو مباشر بالنسبة لإبستمولوجيا العلوم التاريخية، سواء بالنسبة إلى كتابة التاريخ الفرنسية أم المرحلة الأولى من النقاش داخل المدرسة التحليلية. ولقد تم التسليم طوال هذا الجدل بأن السرد شكل بدائي من الخطاب إلى حد أنه يعجز عن الإيفاء، حتى ولو من بعيد، بمتطلبات أي علم كما يطرحها نموذج القانون الشامل للتفسير. وتولّد الظهور اللاحق للأطروحات «السردوية» في حقل النقاش من اللقاء بين تيارين فكريين. من جهة، كان نقد نموذج القانون الشامل قد أدى إلى كسر مفهوم التفسير نفسه، وذلك بدوره فتح ثغرة لمدخل إلى المشكلة من الاتجاه المعاكس. من جهة أخرى أصبح السرد موضوعا لإعادة تقويم يتناول من حيث الجوهر إمكاناته لأن يكون مفهوما. وبذلك وجد فهمنا السردي نفسه في الصدارة، بينما خسر التفسير التاريخي بعضا من أهميته. هذا الفصل مكرس للقاء بين هاتين الحركتين.

تحطم نموذج القانون الشامل

تفسير يفتقد القانونية : و. دراي

رأينا في نهاية الفصل السابق كيف حاول أنصار نموذج القانون الشامل تفسير الفجوة بين النموذج والحالة الفعلية القائمة في العلم التاريخي من خلال تكتيك مزدوج، يتمثل من جهة في إضعاف النموذج ومن الجهة الأخرى في اتخاذ موقف بصدد جهود المؤرخين للارتقاء بحقلهم إلى مستوى العلم. لكن موقف أولئك الذين يلاحظون أعراض خطأ أساسي في بناء النموذج نفسه، في الفجوة بين نموذج القانون الشامل والمنهجية الفعلية للتاريخ، يختلف تماما.

كتاب وليم هـ. دراي «القوانين والتفسيرات في التاريخ» يعد أفضل شاهد في هذا المجال على الأزمة في نموذج القانون الشامل[1]. وكتابه يستجيب لإشكالية متناثرة الأطراف ببنية متعددة الوجوه. فهو يفتح ثلاث جبهات لا تتصل نسبيا ببعضها. في الأولى، يتواصل نقد سلبي محض ينتهي إلى عزل مفهوم التفسير عن مفهوم القانون. ويدافع في الثانية عن نوع من التحليل السببي الذي لا يمكن اختزاله إلى الانضواء تحت فئة القوانين. وبذلك فإن الأطروحة الإيجابية التي تقف وراء القسم الأول، أي إننا نستطيع أن نفسر الأشياء في التاريخ دون اللجوء إلى قوانين عامة، تتلقى تطبيقا أوليا، دون التأكيد على أن كل تفسير في التاريخ لابد أن يفترض لغة سببية. وأخيرا يستكشف دراي نوعا من «التفسير العقلي» لا يغطي إلا جزءا من الحقل الذي تحرر بفضل نقد التفسير بصيغة قوانين تجريبية. وليس الدفاع عن التحليل السببي والتفسير العقلي بمشتق على نحو منطقي من الأطروحة السلبية القائلة إن التفسير في التاريخ لا يحتاج إلى قانون ليكون تفسيرا، برغم أنهما تفترضانه مسبقا بالفعل. لذلك يجب أن يناقشا على وفق مزاياهما الخاصة[2].

تقف خلف نقد نموذج القانون الشامل القناعة بأن «من المستبعد أن نتمكن من العثور على أية ملامح **منطقية** يمكن على وفقها فهم التفسيرات التاريخية

كلها معا بوصفها تاريخية. وذلك لأن التفسيرات التي **نجدها** في كتب التاريخ لا تعدو كونها منطقيا مجموعة من المتفرقات» (ص 85، التأكيدات له). إن إدراك هذا التشتت المنطقي للتفسير في التاريخ هو ما فتح الطريق أمام إعادة تقويم فهمنا السردي.

وإذ يبدأ دراي بالأطروحة السلبية القائلة إن فكرة التفسير في التاريخ لا تتضمن فكرة القانون فإنه يجد العون لنقده في تذبذب دعاة نموذج القانون الشامل، وهو أول من أطلق عليه هذه التسمية، بين النماذج «القوية» و«الضعيفة». ويلاحظ دراي فعلا على المستوى الشكلي أن صياغة الرابطة المزعومة بين القانون والحالة التي «يشملها» تترك فسحة للتردد. إن كلمة «لأن» لا تلزمنا بأية بنية منطقية مقررة معينة، وربما استثنينا قاموساً يضعه منطقيو مدرسة القانون الشامل. أما بالنسبة لعلاقة التضمين الذي تؤكده الخاصية «المستنبطة» للحدث فإنها أبعد ما تكون عن الأحادية. وأخيرا فإن مفهوم التفسير لا يلزمنا بتأكيد إضافي على علاقة «شمول» بين القوانين والأمثلة عليها.

تضاف إلى هذه التذبذبات في صياغة وشائج التضمين تنويعات في صياغة النموذج نفسه. لقد رأينا أن بعض الكتاب يميلون إلى إضعاف النموذج بدلا من إخضاعه للمساءلة. ويمكن هنا مسح تدرج من تناقص الصرامة بهذا المعنى، يبدأ من الاشتراط الأكثر حزما للاستنباط وينتهي في فكرة الشكل الشبيه بالقانون، الذي يكون ضمنيا أكثر منه ظاهرا، له خطوط عامة لكنه غير مكتمل.

هذه التذبذبات تشير إلى نقص منطقي في النموذج نفسه. والواقع أن بالإمكان تبيان أن نموذج القانون الشامل ليس شرطا ضروريا أو كافيا للحدث الذي يخضع للتفسير. وهو ليس شرطا كافيا لأن التفسير المزعوم لا يمكن تحويله إلى توقع. هنالك شيء مفقود. ما هذا الشئ؟ لننظر في مثال حادث ميكانيكي، مثلا، عندما يتوقف محرك سيارة. لكي نعزو السبب إلى تسرب

في الزيت لا يكفي أن نكون على معرفة بالقوانين الفيزيائية المختلفة المتعلقة بذلك. لابد أن نكون أيضا قادرين على أن نأخذ بالحسبان سلسلة متصلة من الحوادث بين حدوث التسرب وتوقف السيارة. وقولنا «متصلة» لا يعني أننا نلزم أنفسنا بحالة التباس فلسفي ما تتعلق بقابلية المكان والزمان اللانهائية على الانقسام. نحن نحدد أنفسنا بتحديد وقائع من الدرجة الدنيا ونضعها ضمن سلسلة لا تسمح بأية أحداث تكون أدنى مرتبة من الأحداث التي يرد ذكرها. هذه «الإحالة إلى سلسلة الحقائق التي تكوّن قصة ما حدث بين تسرب الزيت وتوقف المحرك تفسر التوقف بالفعل» (ص 70)[(3)]. وينطبق الشيء نفسه على التاريخ، إذ تنتهي قابلية الزمن على الانقسام حيث ينتهي التحليل الأكثر تفصيلا.

إذا لم يكن التفسير بصيغة قوانين كافيا فإنه أيضا غير ضروري. لأية حالة يمكن أن يكون ضروريا؟ انظر في مثال تفسير يمكن أن يقدمه مؤرخ أو قدمه بالفعل: كان لويس الرابع عشر يفتقد إلى الشعبية عندما مات لأنه اتبع برنامجا سياسيا يضر بمصالح فرنسا القومية. لنتخيل حوارا بين هذا المؤرخ وأحد المناطقة من مدرسة همبل. كيف سيُقنع المنطقيُ المؤرخَ أن القوانين مطلوبة في الواقع للوصول إلى التفسير السابق؟ سيقول المنطقي إنّ تفسيرك صحيح بسبب قانون ضمني، مثل «أن الحكومات التي تتبع برامج تضر بمصالح رعاياها تخسر شعبيتها». وسيعترض المؤرخ بأنه لا يضع نصب عينيه أي برنامج سياسي ولكن برنامجا تم اتباعه في الحالة قيد البحث. عندها سيحاول المنطقي أن يملأ الفجوة بين القانون وتفسير المؤرخ بأن يجعل القانون أكثر دقة من خلال سلسلة من الإضافات، مثل أن الحكومات التي تلزم دولها بحروب خارجية والتي تضطهد الأقليات الدينية والتي تؤوي الطفيليين في بلاطها تخسر شعبيتها. مع ذلك يمكن إضافة المزيد من التدقيقات: أن إجراءات سياسية معينة قد فشلت، أن الملك يتحمل المسؤولية عنها شخصيا، وهكذا دون ذكر الإجراءات التي أهمل الملك

اتخاذها. وعندها سيكون من الواجب على المنطقي القبول بأن التفسير يحتاج لكي يكتمل إلى عملية لانهائية من التخصيصات، لأن مما يتعذر في أية مرحلة إثبات أن الحالة التي غطاها المؤرخ هي الوحيدة التي يشملها القانون[4]. هنالك قانون واحد فقط يكون ملزما للمؤرخ: أية حكومة تتخذ الإجراءات السياسية نفسها، في ظروف لويس الرابع عشر نفسها تماما، ستفقد شعبيتها. لكن هذه الصياغة لم تعد قانونا. إن عليها أن تذكر فعلياً كل الظروف المحددة للحالة المدروسة. (على سبيل المثال يجب أن لا تتكلم عن الحرب عموما، ولكن عن الهجوم على الجانسينيين، وهكذا). وهي لا تكتسب طابعها التعميمي إلا من خلال إدخال التعبير «تماما». ونتيجة هذه العملية هي طرح حالة قياس فارغة، وهي فارغة لأن فكرة «السياسات والظروف نفسها تماما» (ص36) لا يمكن أن يكون لها معنى بالنسبة لأي بحث مفترض.

بالمقابل، سيقبل المؤرخ عبارة عامة من مثل أن أي شعب يشبه الشعب الفرنسي «في الوجوه التي تم تخصيصها» (ص 38) سيمقت قائدا مثل لويس «في الجوانب التي تم تخصيصها» (المصدر السابق). هذا القانون ليس فارغا، مادامت الجدلية بين المنطقي والمؤرخ ستوفر الوسيلة لـ «إشباع» التعابير الموضوعة بين شرطتين. لكن هذا لم يعد يمثل ذلك النمط من القانون الذي يتطلبه نموذج القانون الشامل. لأنه، مع ابتعاده عن غموض القوانين الضمنية وعموميتها مثلا، فإنه يمتاز بمبالغة في الجزئيات تجعله يعادل «قانونا» لحالة واحدة.

في الواقع، مثل هذا القانون المخصص لحالة واحدة ليس قانونا على الإطلاق، بل هو إعادة صياغة، تحت قناع قانون تجريبي، لعملية التفكير التي مر بها المؤرخ. يقول المؤرخ «$ح_{س}$ لأن $ع_{1}$ . . . $ع_{س}$» حيث تشير ح إلى الحدث المطلوب تفسيره، ويشير ع1 وع س إلى العوامل التي يدرجها المؤرخ في تفسيره. يعيد المنطقي كتابة هذا كما يلي «إذا كان $ع_{1}$ . . . $ع_{س}$، إذن يكون ح»، حيث تعادل «إذا» «كلما». لكن هذه المعادلة مضللة، لأن

الشكل الفرضي يستطيع أن يعبر عن شيء غير القانون التجريبي. إنه قادر على التعبير عن مبدأ الاستنتاج القائل إننا في الحالات المشابهة نستطيع على نحو معقول توقع نتيجة من هذا النمط. مع ذلك فإن هذا المبدأ لا يعدو كونه «إجازة استنتاج» وضعت في شكل فرضي. وبذلك ينطلق الشبح المنطقي لـ«قانون» ما من الخلط بين قانون تجريبي ومبدأ استنتاج.

يستتبع ذلك استنتاجان مؤقتان، أنوي فيما بعد دمجهما في تحليل للعلاقات بين التفسير والفهم في التاريخ.

يتعلق الأول بفكرة حدث ما، وهي أيضا موضوع قائم في النقاش داخل كتابة التاريخ الفرنسية. يبدو أن رفض نموذج القانون الشامل ينطوي فعليا على عودة إلى مفهوم الحدث بوصفه فريدا من نوعه. يكون هذا التأكيد زائفا إذا كنا نربط مع فكرة الفرادة الأطروحة الميتافيزيقية القائلة إن العالم يتكون من جزئيات مختلفة جذريا. عندها يصبح التفسير مستحيلا. لكن هذا التأكيد يصح إذا ما كنا نعني أن المؤرخين، على العكس من ممارسي العلوم المعيارية nomological ، يريدون وصف ما حدث وتفسيره بكل جزئياته الملموسة. لكن ما يفهمه المؤرخون بكلمة «فريد» هو عدم وجود شيء يشبه موضوع بحثهم. لذلك فإن مفهومهم للفرادة يرتبط بمستوى الدقة الذي اختاروه لبحوثهم. فضلا عن ذلك، فإن هذا التأكيد لا يمنعهم من استخدام مصطلحات عامة من مثل ثورة وفتح دولة لأخرى وما أشبه. والواقع أن هذه المصطلحات العامة لا تلزم المؤرخين بصياغة قوانين عامة، بل بالأحرى بالبحث عن تلك الاعتبارات التي تختلف بها الأحداث موضوع البحث وظروفها عن تلك التي يكون من الطبيعي أن تجمع تحت مصطلح تصنيفي واحد. لا يهتم المؤرخون بتفسير الثورة الفرنسية بصفتها ثورة ولكن بقدر اختلاف مسارها عن نماذج أخرى في فئة الثورات. وكما تظهر أل التعريف في الثورة الفرنسية لا ينطلق المؤرخون من المصطلح التصنيفي باتجاه القانون العام ولكن من المصطلح التصنيفي باتجاه تفسير الاختلافات[5].

يتعلق الاستنتاج الثاني بتفسير الاختلافات هذا نفسه. بقدر كونه يجمع معا عوامل فريدة بالمعنى المذكور أعلاه، يمكننا القول إنه نابع من الحكم وليس الاستنباط، حيث نفهم الحكم أنه ذلك النوع من العمليات الذي يقوم به القضاة عندما يقلبون الرأي في حجج متضادة ويتوصلون إلى قرار. بالطريقة نفسها، أن يفسر المؤرخون يعني أن يدافعوا عن استنتاجاتهم ضد خصومهم الذين يحيلون إلى مجموعة مختلفة من العوامل لتدعيم أطروحتهم. وهم يبررون استنتاجاتهم عبر إدخال جزئيات جديدة لدعم أطروحتهم. وهذه الطريقة في الحكم بصدد قضايا محددة لا تتألف من وضع حالة ما تحت قانون ولكن من جمع عوامل متناثرة معا وتقدير أهميتها على التوالي في فرز النتيجة النهائية. يتبع المؤرخون هنا منطق الخيارات العملية بدلا من منطق الاستنباط العلمي. ويشار في هذه الممارسة للحكم إلى التفسير الآخر المختلف عن ذلك الناتج عن القوانين على أنه «ضمان»: وهو ما سيسمى تفسيرا سببيا.

والدفاع عن **التحليل السببي** الذي يحتل الفصل الرابع من كتاب دراي مستقل نسبيا عن نقده لنموذج القانون الشامل في التفسير. فليس التحليل السببي إلا واحدا من البدائل للتفسير بوساطة نموذج القانون الشامل. إذا كان دراي يناقشه، فإن السبب في ذلك قبل كل شيء أن النموذج المتنازع عليه قد تم تقديمه غالبا بلغة السببية، كما فعل كارل بوبر[6]. بهذا المعنى، فإن النسخة السببية من نموذج القانون الشامل توفر انتقالة مناسبة من النقد السلبي إلى الاستكشاف الإيجابي للتحليل السببي. وبمعزل عن هذه الصلة التي تأتي من الجانب السجالي لكتاب دراي، على أية حال، فإن اختبار التحليل السببي يجد تبريره الخاص في استخدام اللغة السببية في التاريخ. ودراي يعتبر هذه اللغة شرعية ولا مناص منها، بالرغم من الالتباسات والمصاعب التي ترتبط باستخدامها. يستخدم المؤرخون، فعليا وعلى نحو مشروع، تعبيرات من مثل «س هو سبب ص» (وهو ما سنميزه لاحقا عن القانون السببي القائل

«سبب ص هو س»). وهم يستخدمونها في الواقع بتنويعات عديدة على كلمة «سبب» : يُنتج، يؤدي إلى، يحرك (أو عكسها: يمنع، يحذف، يوقف)، وهم يستخدمونها انطلاقا من افتراضهم المشروع للقوة التفسيرية للسبب. وهذا هو موضع الخلاف في هذا النقاش. إذ مُؤدى الأطروحة الضمنية أن **التعدد الدلالي** لكلمة «سبب» ليس عائقا أمام الاستخدام المحكوم بقانون لهذا المصطلح أكثر مما هو مع مصطلح «يُفسر» الذي بدأنا به. إذ تكمن المشكلة في ضبط تعددية المعاني هذه، لا في استنتاج أن المصطلح يجب أن يُرفض(7).

إذا نحينا جانبا الحالة التي نعني فيها بالسبب قانونا سببيا لن يكون النقاش حول التحليل السببي في التاريخ مثيرا للاهتمام إلاّ إذا وُجدت علاقات سببية فريدة لا تعتمد قوتها التفسيرية على قانون.

يحارب دراي هنا على جبهتين: ضد أولئك الذين يربطون مصير فكرة سبب ما بمصير فكرة القانون، وضد أولئك الذين يرمون إلى استبعاد التفسير كله عن حقل كتابة التاريخ. نعم، يحاول المؤرخون فعلا تقديم تفسيرات سببية. وكلا، لا يمكن اختزال التحليل السببي لمسار محدد من الأحداث إلى تطبيق قانون سببي ما. نعم، يستخدم المؤرخون عبارات دالة على الشكل «س يسبب ص» على نحو شرعي. وكلا، هذه التفسيرات ليست تطبيق قانون الشكل «إذا كان س، إذن يكون ص».

ما هو إذن التحليل السببي؟ إنه تحليل انتقائي من حيث الجوهر، يهدف إلى تأكيد صحة مؤهلات هذا المرشح أو ذاك لوظيفة أن يكون سببا، أي مؤهلاته ليحتل مكان «لأن...» في الإجابة عن السؤال «لماذا؟». لذلك فإن عملية الانتقاء هذه تأخذ شكل سباق يجب على المرشحين فيه اجتياز عدد معين من الاختبارات. وأميل إلى التعبير عن ذلك بأن التحليل السببي هو ضرب من المعيارية السببية causal criteriology. وهو يتكون من حيث الجوهر من اختبارين. الأول اختبار **استقرائي**. إذ لابد أن يكون العامل المطروح

للبحث ضروريا فعلا. الثاني اختبار **ذرائعي**. لابد أن يوجد سبب لاختيار الشرط المطروح من بين الشروط التي تشكل ككل الشرط الكافي للظاهرة.

يتجاوب هذا الاختبار الذرائعي على نحو جزئي مع اعتبارات قابلية التحكم التي يعرّف بها كولنجوود أحد معاني فكرة السبب، وهو تحديدا ذلك الذي يكون للفعل الإنساني «قدرة على أدائه». بطريقة أخرى إنه يأخذ بنظر الاعتبار ما كان **يجب** فعله، وبالتالي ما يمكن أن يقع عليه اللوم (كما هو الحال، على سبيل المثال، عندما نبحث في أسباب حرب ما). كما يتضمن المعيار الذرائعي، بطريقة أخرى أيضا، ما أطلق مسار الأحداث، الشرارة أو الخميرة. ومثل هذا البحث يكون من حيث الجوهر ناقصا بالضرورة. إنه يشكل بحثا مفتوحا على نحو جلي.

الاختبار الاستقرائي هو الأصعب في تعريفه على نحو صائب. وهو يتكون من تبرير الجزم في القول «إذا لم يوجد س، لن يوجد ص»، في غياب أية قاعدة تقول «كلما وجد س يوجد ص». والمؤرخ الذي يُفترض أنه يستخدم صيغا مشابهة يعني أنه في هذه الحالة الخاصة ـ عندما يتساوى كل شيء آخر بخلاف ذلك (أو الأفضل، عندما تكون الحالة على ما هي عليه) ـ إذا لم يقع س **هذا** فإن ص **ذلك** الذي وقع بالفعل لم يكن ليقع أو لكان مختلفا. ينشأ مثل هذا التبرير من استخدام للحكم كما وصف من قبل، وهو الذي قلنا إنه لا يستلزم قانونا بصيغة «إلاّ إذا». المؤرخ «يمعن الفكر» في السبب المقترح «لكي **يحكم** في الفرق الذي يمكن أن ينشأ عن عدم وقوعه في ضوء الأشياء الأخرى التي يعرفها عن الحالة المدروسة» (ص140، التأكيد منه). هذا الاختبار الاستقرائي لا يعادل تفسيرا كافيا. إنه يكون في الغالب تفسيرا ضروريا، من خلال استبعاده من قائمة المرشحين لدور السبب تلك العوامل التي لم يكن غيابها ليغيّر مسار الأحداث. للحصول على تفسير كامل ـ أو تفسير يحقق من الكمال ما أمكن ـ فإن السبب المنسوب يبقى لزاما أن يُبرَّر

إيجابيا مع ذلك عبر العملية الموصوفة سابقا، أي «إضافة» التفاصيل[8].

الشيء المهم بالنسبة للتحليل السببي هو أن نسبة سبب بقدر تعلق الأمر بحدث خاص معين لا تنشأ من تطبيق قانون سببي. بل إن الحالة المضادة هي ما يصح في الغالب. الكثير من القوانين السببية هي في الواقع تعميمات من الصف الثاني تستند إلى متواليات معينة من تشخيصات فردية للسببية، وتتأسس من خلال استخدام الحكم ويتم التثبت من صحتها بمعزل عن بعضها. وينتمي القانون السببي المزعوم القائل إن «الطغيان يسبب الثورة» دون شك إلى هذه الفئة. والشئ نفسه يمكن أن يقال عن «سبب الحرب هو الجشع». مثل هذا القانون يفترض أن لدينا تفسيرات محددة لحروب محددة، بعدها نلاحظ اتجاها ما في القانون المطروح. ومهما كانت هذه التعميمات مهمة للبحث اللاحق، فإنها ليست ما يبرر التفسيرات الفردية التي تستند عليها.

إذا لم تكن ثمة حاجة للتخلي عن فكرة السبب في التاريخ، فإن ذلك يصح بقدر احترامنا لمنطقه الخاص، الذي رسمتُ خطوطه العامة للتو.

سأختم مداخلتي بالعديد من التعليقات المحافظة على نحو صارم. أولا، بالنسبة للتفسير، يبدو لي أن علينا أن نطبق على نظرية التحليل السببي ـ وكذلك على التفسيرات العقلية التي لم أتكلم عنها بعد ـ التحذير الموجه لأنصار نموذج القانون الشامل، أي تحديدا، أن التفسيرات التي نواجهها في أعمال التاريخ تكوّن «مجموعة متفرقات منطقية». هذا الجزم يصمد في وجه كل دعوى لاتخاذ نموذج واحد للتفسير باعتباره الوحيد من نوعه. ويمكن لتعددية الدلالة هذه أن تنفع جدلا ضد إدعاء دراي المضاد الذي يعزل التفسير في التاريخ عن نموذج القانون الشامل. إذا حددنا أنفسنا بالقول إنه لا يوجد تفسير يشبع نموذج القانون الشامل وإنّ هنالك تحليلات سببية لا تعد تفسيرات بلغة القانون، فإننا نكون على خطأ. هذا هو السبب الذي يجعلني أفضّل من جانبي التأكيد على حقيقة أن القوانين تقحم في النسيج السردي

بدلا من التأكيد على عدم ملاءمتها. ويصح ذلك أكثر لأن دراي يفتح الطريق نحو جدلية أكبر دقة بين التفسير والفهم عندما ينظر في الإجراءات الرامية إلى تبرير نسبة سببية ويربطها بالإجراءات التي تحدث في القضايا العدلية. البحث عن الضمانات، تقليب الرأي في الحالات وتقييمها واختبار المرشحين لدور السبب، كل هذه الفعاليات المتعلقة بإصدار الحكم تنجم عن مماثلة بين مجادلة تاريخية وأخرى عدلية لابد من توضيحها أكثر. وفي هذا الصدد، فإن إعادة تشكيل سلسلة متصلة من الأحداث، وإجراء استئصال المرشحين للسببية الفردية، وممارسة الحكم تحتاج كلها عرضا أوضح[9]. لذلك لابد من إبقاء المدى مفتوحا ابتداء من التفسير عبر القوانين إلى التفسير السببي الأحادي إلى إجراءات الحكم... إلى التفسير العقلي.

من جهة أخرى، رغم تأكيد دراي التمهيدي على استخدام جدل المؤرخين الفعلي، فإن الأمثلة القليلة التي ينظر فيها تبدو مستعارة من ذلك النوع من التاريخ الذي يكافح المؤرخون الفرنسيون ضده. في الجدلية القائمة بين المنطقي والمؤرخ، كما في وصف التحليل السببي لأحداث فريدة، يبدو من المسلمات أن التفسير يتصل دائما بأحداث فريدة. بالطبع أنا مستعد دائما للإقرار بأن تحليلا سببيا بعينه يكون صحيحا بالنسبة لأي تغير على المدى القريب أو البعيد، بشرط أن يأخذ المؤرخون باعتبارهم خصوصية التغيرات التي ينظرون فيها. في هذا الخصوص، لابد من استبقاء كل ما قيل عن نسبية حدث فريد من نوعه بالنسبة لميزان بحث ما. لكن توسيع فكرة الحدث لتتضمن تغيرات أخرى عدا تلك التي من النوع المعروض من خلال مثال موت لويس الرابع عشر يبقى بانتظار الإنجاز[10].

رأى معظم النقاد أن مساهمة دراي الإيجابية في مشكلتنا تتمثل في فحصه نموذج التفسير العقلي (انظر ص 118 ـ 155). ولا يجانب ذلك الصواب ما دام هذا النموذج بديلا متسقا عن نموذج القانون الشامل. لكنه يبقى يفتقر إلى الدقة ما دام التحليل السببي يبقى بالفعل هو البديل عن

التفسير بصيغ القانون. والأكثر من ذلك، أن التفسير العقلي لا يغطي الحقل الذي يفتحه نقد دراي برمته. إنه لا يستهدف على وجه الدقة أمثلة التفسير نفسها. لقد طُبّقت المناقشة السابقة ـ وبضمنها تلك المتعلقة بالتحليل السببي ـ «على التفسيرات المعينة لأحداث أو حالات تاريخية ذات نطاق واسع» (ص 118). فالتفسير العقلي يُطبق «على نطاق أضيق من الحالات»،وهو تحديدا، «ذلك النوع من التفسيرات الذي يقدمه المفسّرون المؤرخون عموما **لأفعال** الأفراد الذين تصل أهميتهم إلى حد تبرير إيراد ذكرهم في سياق السرد التاريخي» (المصدر السابق، التأكيد منه).

هذا هو السبب، برغم أن مقارعة نموذج القانون الشامل تبقى هي الخيط السلبي المركزي لكتاب دراي كله، الذي يجبرنا على احترام الاستقلالية النسبية للجبهات التي حارب عليها: **ضد** نموذج القانون الشامل، **دفاعا** عن التفسير السببي، **ودفاعا** عن التفسير العقلي. وانعدام الاستمرارية النسبي في هذه التحليلات الثلاثة يقف شاهدا على ما أسميته انهيار القانون الشامل.

الاسم الذي يطلقه دراي على نمطه التفسيري يختصر برنامجه. لسبب واحد، أنه ينطبق على **أفعال** قام بها فاعلون يشبهوننا نحن. وهو لذلك يؤشر تقاطع نظرية التاريخ مع نظرية الفعل، وبالتالي مع ما أسميته قدرتنا على استخدام إطار مفهومي للفعل بطريقة دالة. لكنه بسبب ذلك يجازف بحصر التفسير التاريخي ضمن حدود «تاريخ الأحداث»، الذي يبتعد عنه المؤرخون الجدد. لابد من إبقاء هذه النقطة ماثلة من أجل مناقشتنا في الفصل القادم. هنالك أمر آخر، مازال النموذج يعني نموذج **تفسير**. في هذا يشغل دراي مكانا يتساوى في بعده عن أولئك الذين يعني تفسير شيء ما بالنسبة لهم أن «يُشمل» بالقانون التجريبي وأولئك الذين يكون فهم فعل ما بالنسبة لهم إعادة عيشه وإعادة أدائه أو إعادة التفكير بمقاصد الفاعلين ومفاهيمهم وأفكارهم. مرة أخرى يحارب دراي على جبهتين، تلك التي تخص الوضعيين وتلك

التفسير بصيغ القانون. والأكثر من ذلك، أن التفسير العقلي لا يغطي الحقل الذي يفتحه نقد دراي برمته. إنه لا يستهدف على وجه الدقة أمثلة التفسير نفسها. لقد طُبّقت المناقشة السابقة ـ وبضمنها تلك المتعلقة بالتحليل السببي ـ «على التفسيرات المعينة لأحداث أو حالات تاريخية ذات نطاق واسع» (ص 118). فالتفسير العقلي يُطبق «على نطاق أضيق من الحالات»،وهو تحديدا، «ذلك النوع من التفسيرات الذي يقدمه المفسّرون المؤرخون عموما **لأفعال** الأفراد الذين تصل أهميتهم إلى حد تبرير إيراد ذكرهم في سياق السرد التاريخي» (المصدر السابق، التأكيد منه).

هذا هو السبب، برغم أن مقارعة نموذج القانون الشامل تبقى هي الخيط السلبي المركزي لكتاب دراي كله، الذي يجبرنا على احترام الاستقلالية النسبية للجبهات التي حارب عليها: **ضد** نموذج القانون الشامل، **دفاعا** عن التفسير السببي، **ودفاعا** عن التفسير العقلي. وانعدام الاستمرارية النسبي في هذه التحليلات الثلاثة يقف شاهدا على ما أسميته انهيار القانون الشامل.

الاسم الذي يطلقه دراي على نمطه التفسيري يختصر برنامجه. لسبب واحد، أنه ينطبق على **أفعال** قام بها فاعلون يشبهوننا نحن. وهو لذلك يؤشر تقاطع نظرية التاريخ مع نظرية الفعل، وبالتالي مع ما أسميته قدرتنا على استخدام إطار مفهومي للفعل بطريقة دالة. لكنه بسبب ذلك يجازف بحصر التفسير التاريخي ضمن حدود «تاريخ الأحداث»، الذي يبتعد عنه المؤرخون الجدد. لابد من إبقاء هذه النقطة ماثلة من أجل مناقشتنا في الفصل القادم. هنالك أمر آخر، مازال النموذج يعني نموذج **تفسير**. في هذا يشغل دراي مكانا يتساوى في بعده عن أولئك الذين يعني تفسير شيء ما بالنسبة لهم أن «يُشمل» بالقانون التجريبي وأولئك الذين يكون فهم فعل ما بالنسبة لهم إعادة عيشه وإعادة أدائه أو إعادة التفكير بمقاصد الفاعلين ومفاهيمهم وأفكارهم. مرة أخرى يحارب دراي على جبهتين، تلك التي تخص الوضعيين وتلك

التي تخص المثاليين، ما دامت الفئة الأخيرة من المنظرين تحصر نفسها بنظرية تقمص يستنكرها مفكرو الفئة الأولى الأوائل بسبب طبيعتها اللاعلمية. والحقيقة أن أقرب «المثاليين» إلى دراي هو كولنجوود. إعادة العيش، إعادة الأداء، إعادة التفكير هي مصطلحات كولنجوود. ما يحتاج إلى بيان هو أن هذه العمليات تمتلك فعلا منطقها الخاص الذي يميزها عن علم النفس والتشكيلات الاستكشافية heuristics ، ويضعها في منطقة التفسيرات. يتعلق الرهان إذن في الواقع بـ «تحليل **منطقي** للتفسير كما هو معطى في التاريخ» (ص 121، التأكيد منه)[11].

أن نفسر فعل فرد ما بصيغة أسباب هو أن نوفر «إعادة تكوين **لحساب** calculation الفاعل للوسائل المطلوب تبنيها لبلوغ غايته المنتخبة في ضوء الظروف التي يجد نفسه فيها» (ص 122، التأكيد منه). بكلمات أخرى، لتفسير مثل هذه الأفعال «نحتاج إلى معرفة أي الاعتبارات أقنعته بأن يفعل ما فعل» (المصدر السابق).

من الواضح أننا منخرطون في جدل يعود بنا مباشرة إلى نظرية أرسطو في التأني delibration. ولكن علينا أن نتجنب إساءة فهم مصطلح «حساب». إنه ليس بالضرورة مسألة تعقل استنباطي حصرا «يورد بشكل خبري» (ص 123). ما أن ننهمك في فعل قصدي حتى يصبح كل مستوى من التأني الواعي مباحا، ابتداء من اللحظة التي تسمح بها هذه المستويات ببناء مثل هذا الحساب، «تلك التي يمر بها الفاعل إذا ما أتيح له الوقت، وإذا لم يكن قد رأى ما يجب عمله في ومضة، وإذا ما طلب منه أن يقدم وصفا لما فعل بعد الحدث، إلخ» (المصدر السابق). تفسير الفعل هو إضاءة هذا الحساب. وهو يكوّن «أسباب» الفاعل التي دفعته لأن يفعل ما فعل. من هنا يأتي مصطلح «التفسير العقلي».

يضيف دراي لمسة واحدة مهمة تذهب إلى ما وراء «المنطق». أن نفسر يعني أن نُظهر أن ما تم فعله «هو الشيء الواجب فعله للأسباب المعينة»

(ص 124). أن نفسر، إذن، هو أن نبرر، مع فارق طفيف يلحق بالمصطلح يتعلق بـ «التقييم». وهو يعني أن نفسر كيف كان الفعل «مناسبا». هنا نحتاج مرة أخرى إلى الوضوح بصدد معنى هذه الكلمات. أن نبرر ليس أن نصادق على الخيار متبعين معاييرنا الأخلاقية، كما لو كنا نقول إن ما فعله الفاعل المقصود هو ما كنت أنا سأفعله أيضا. إنه يعني «تقليب الرأي» في الفعل من خلال أفعال الفاعل، وقناعاته (حتى لو كانت خاطئة)، والظروف التي كان واعيا بها. «يمكن اعتبار التفسير العقلي محاولة للوصول إلى نوع من التوازن المنطقي **يناسب** فيه فعل ما حسابا ما» (ص 125، التأكيد منه). نحن نبحث عن تفسير ما تحديدا عندما لا نرى العلاقة بين ما تم فعله وما نعتقد أننا نعرفه عن الفاعلين المنخرطين فيه. وعندما يغيب مثل هذا التوازن المنطقي فإننا نسعى إلى إعادة تكوينه.

«التوازن المنطقي» هو أفضل مصطلح أمكن لدراي أن يختاره ليبعد نفسه عن الفهم من خلال التقمص أو الإسقاط أو التماهي، وفي الوقت نفسه ليبعد تفسيره عن نقد همبل. لأننا لكي نبلغ نقطة التوازن هذه، علينا أن نجمع على نحو استقرائي الدليل الذي يسمح لنا بتقويم المشكلة كما نظر إليها الفاعل. وحده العمل مع الوثائق يسمح بإعادة التكوين هذه. وليس ثمة ما هو مرتجل أو عقائدي في هذا الإجراء. فهو يستلزم جهدا ويكون مفتوحا أمام التصحيح. وهو يتطلب هذه الملامح مع التحليل السببي.

لا يسأل دراي عن العلاقة بين تحليله والتحليل الخاص بالحبك. وهو ما يجعل القرابة بين المدخلين أكثر إثارة للاهتمام. هنالك على نحو خاص نقطة واحدة تلفت الأنظار. يلاحظ دراي أن التفسير العقلي يتضمن نوعا من العمومية أو الشمولية ليست هي نفسها ما يوجد في القانون التجريبي : «إذا كان (س) سببا جيدا بالنسبة لـ (أ) ليفعل (ص)، فإن (س) سيكون سببا جيدا بالنسبة لأي شخص يشبه (أ) شبها كافيا ليفعل (ص) تحت ظروف مشابهة شبها كافيا» (ص 132). نميز هنا فكرة «الاحتمالية» التي أشار إليها أرسطو :

«ما يمكن أن يقوله المرء أو يفعله بالضرورة أو بتدبر». شدة انشغال دراي بالسجال ضد نموذج القانون الشامل وسعيه إلى تمييز «مبدأ فعل» عن تعميم تجريبي يمنعه من الاهتمام بهذا التقاطع لنظرية التاريخ مع نظرية السرد، كما فعل مع نظرية الفعل. مع ذلك فإننا لا يمكن أن ننسى تمييز أرسطو بين «شيء بسبب آخر» و«شيء في أعقاب شيء» عندما نتابع دفاع دراي عن تعددية الدلالة لكلمة «لأن» ضد أي اختزال إلى الأحادية بصيغ القانون الشامل[12].

ولكن تبقى، في نظري، الصعوبة الرئيسة ماثلة، وهي ليست ما يجادل دراي بصدده. بقدر ما يقود نموذج التفسير العقلي إلى تقاطع نظرية التاريخ مع نظرية الفعل، لأن المشكلة هي إلقاء الضوء على تلك الأسباب للأفعال التي لا يمكن نسبتها إلى الفاعلين **الأفراد**. وهنا، كما سنرى، تكمن النقطة الحاسمة بالنسبة لأية نظرية «سردوية».

لا تغيب هذه الصعوبة عن دراي، وهو يخصص لها فقرة (ص ص 137 ـ 142). وفيها يقترح ثلاث استجابات لا تنسجم تماما فيما بينها. يمكن أن نبدأ بالقول إن هنالك افتراضَ أن فعلا معطى ما يقبل التفسير العقلي «إذا ما درسناه بالدقة الكافية» (ص 137). هذا الافتراض هو الرهان بأن هنالك دائما إمكانية لـ «إنقاذ مظهر» العقلانية من خلال اكتشاف، عبر عمل شاق، للاعتقادات البعيدة ـ وربما الغريبة ـ التي تسمح لنا ببناء الحساب المفترض والوصول إلى نقطة التوازن المبتغاة بين الأسباب والأفعال. وافتراض العقلانية هذا لا حدود له. وهو يتضمن اللجوء إلى الدوافع اللاواعية، بل يبقى حتى التفسير «اللاعقلي» حالة تفسير من خلال الأسباب.

مع ذلك، لا تتماسك هذه الاستجابة الأولى إلاّ بقدر استطاعتنا تعريف الفاعلين الأفراد للفعل. ما الذي يحدث عندما يطبق التفسير العقلي على المجاميع؟ يرى دراي أن المؤرخين يجدون، عبر عملية يحيط بها الغموض، أن من الشرعي تشخيص كيانات مثل ألمانيا وروسيا وتطبيق تفسير شبه ـ

منطقي على هؤلاء الفاعلين الكبار. على سبيل المثال هجوم ألمانيا على روسيا عام 1941 يمكن أن يفسر بالإشارة إلى خوف ألمانيا من أن تهاجم من الخلف من قبل روسيا، كما لو أن حسابا من هذا النوع يصح حول أفعال فاعل كبير يُسمى ألمانيا (انظر ص 140). هذا الغموض نفسه يبرر بطريقتين. نستطيع عبر دراسات شديدة التفصيل، أن نظهر بأن الحساب المطروح للبحث هو في التحليل الأخير حساب ينطبق على أولئك الأفراد المخولين للفعل «نيابة عن ألمانيا». وفي حالات أخرى، نحن نوسع بالمماثلة تفسيرا «نموذجيا» يتعلق بفرد ما ليشمل جماعة. (مثلا، أن البيوريتانيين في القرن الثامن عشر حاربوا ضد نظام الضرائب في إنكلترا).

الاستجابة الثالثة هي أننا مع الظواهر ذات النطاق الواسع نصطدم بما أسماه هوايتهد «الجانب الذي يفتقد المعنى» في التاريخ، أي إن الأفعال القابلة عقليا للتفسير تؤدي إلى نتائج غير مقصودة وغير مرغوب فيها، بل حتى عكسية. على سبيل المثال يمكن القول عن رحلة كريستوفر كولمبس إنها سبب انتشار الحضارة الأوربية، ومعنى كلمة «سبب» هنا لا يمت بصلة إلى نوايا كولمبس. ويصح الشيء نفسه على معظم الظواهر الاجتماعية واسعة النطاق. بصدد هذه النقطة يمكن أن يثار اعتراض يرتبط باعتبارات كتابة التاريخ الفرنسية بصدد زمن الحقب الطويلة والتاريخ الاجتماعي. يقر دراي بأن نتيجة مثل هذه التغيرات واسعة النطاق لا يمكن تفسيرها عبر غايات فرد ما «أعدّ المسرح للأمر برمته». بكلمات أخرى لا مكان هنا للإشارة إلى ما يعادل أو يحل محل مكر العقل الهيغلي، الذي يبقى يسمح لنا بالكلام عن نتائج غير مقصودة للفعل بمصطلحات قصدية. مع ذلك فإن هذا الإقرار لا يمنع بحثا أكثر تفصيلا في مساهمة أفراد أو جماعات في النتيجة النهائية، وبالتالي في الحسابات التي حكمت فعالياتهم. ليس ثمة حساب أعظم بل حزمة من الحسابات لابد من معالجتها على نحو «متفرق».

كما نرى، يصح هذا الجدل فقط إذا ما أخذنا العملية الاجتماعية على

أنها المعادل لمجموع العمليات الفردية المُحَللة بصيغ قصدية، وإذا ما تعاملنا مع الفجوة التي تفصل بينها على أنها ببساطة «خالية من المعنى». لكن هذه المعادلة تمثل مشكلة. هنالك في الواقع السؤال إذا كان ما يميز التفسير التاريخي عن التفسيرات العقلية للفعل هو في المقام الأول نطاق الظواهر التي يشير إليها، وهي تحديدا، كيانات ذات شخصية مجتمعية لا تقبل الاختزال إلى مجموع أجزائها المفردة. ثم هنالك مظهر النتائج غير القابلة للاختزال إلى مجموع مقاصد مفردة، وبالتالي إلى حساباتها. وأخيرا هنالك تلك التغيرات غير القابلة للاختزال إلى تنويعات للزمن الذي يجربه الأفراد منظورا إليهم كلا على حدة[13]. باختصار، كيف سيتسنى لنا ربط العمليات الاجتماعية بأفعال الأفراد وحساباتهم دون أن ندافع عن «فردانية منهجية» ما زال يترتب عليها أن تقدم أوراق اعتمادها؟

يحصر دراي نفسه في إمكانات نظرية في الفعل قريبة من التي طورتها في القسم الأول تحت عنوان المحاكاة 1. ويبقى مفتوحا أمامنا رؤية ما إذا كانت المعالجة «السردوية» لفهمنا التاريخي، والتي ستعتمد على إمكانات قابلية السرد على الوضوح المستمدة من المحاكاة 2، يمكن أن تجسر الفجوة المتبقية بين التفسير بصيغة أسباب فاعل فردي أو شبه فردي وتفسير عمليات واسعة النطاق بصيغة قوى اجتماعية لافردية.

التفسير التاريخي على وفق ج. هـ. فون رايت

يتقدم نموذج القانون الشامل خطوة حاسمة مع عمل جورج فون رايت[14]. وهو لا يتألف، كما هو الحال مع دراي، من وضع التفسير السببي في تضاد مع التفسير بصيغة قوانين، وبناء تفسيرات عقلية تكون بمثابة نموذج جزئي بديل. إنه يهدف بدلا بذلك إلى ضم التفسير السببي والاستدلال الغائي في نموذج «خليط» هو نموذج التفسير شبه السببي، متوخيا من ذلك إيضاح نمط التفسير السائد في العلوم الإنسانية وفي التاريخ.

وليس مما يخلو من الدلالة أن فون رايت، وهو المتخصص في منطق الإلزام deontological[15]، يدرك على عتبة مشروعه، ازدواجية التقاليد التي هيمنت على بناء النظرية في الميادين «الإنسانية والاجتماعية». يعطي التقليد الأول، الذي يعود إلى غاليلو وحتى إلى أفلاطون، الأسبقية للتفسير السببي والميكانيكي. ويدافع الثاني، الذي يعود إلى أرسطو، عن ميل التفسير الغائي إلى التحديد. يحتاج الأول إلى منهج علمي موحد. وينتصر الثاني لتعددية منهجية. وفون رايت يكتشف هذه القطبية القديمة في التضاد، المألوف في التقليد الألماني، بين الفهم Verstehen والتفسير Erklaren[16]. وبرغم أن نموذج القانون الشامل أُجبر على إنكار أن للفهم قيمة تفسيرية، دون أن ينجح بهذا كله في إيضاح العمليات الفكرية العاملة فعلا في العلوم الإنسانية، فإن فون رايت يقترح نموذجا قويا بما يكفي للاقتراب عبر سلسلة من التوسيعات للغة منطق القضايا الكلاسيكي الابتدائية، من ميدان الفهم التاريخي، الذي يميز فيه دائما قدرة مولدة للفهم فيما يتصل بمعنى الفعل الإنساني. ويكمن ما يثير الاهتمام بالنسبة لبحثنا على وجه الدقة في هذا التقريب لميدان الفهم دون إلحاق، من خلال نموذج ينبع من إثراء منطق القضايا بوساطة المنطق الرمزي Modal ونظرية الأنظمة الديناميكية[17].

كل من يتكلم عن التقريب يتكلم في الوقت نفسه عن البناء عبر توسيعات متلاحقة للغة ابتدائية تخص نموذجا عالي الثراء، لكنه ينسجم برغم ذلك مع المتطلبات النظرية لهذه اللغة، وكذلك استقطاب النموذج النظري بسبب الجذب الذي يمارسه عليه فهم توليدي للمعنى، يبقى في النهاية خارجيا بالنسبة للعملية الداخلية البحث المتعلقة بإثراء النموذج. والسؤال هو إن كان هذا التقريب سيصل إلى حد أن يكون إعادة صياغة منطقية للمفاهيم الأساسية للفهم التاريخي.

على خلاف نموذج القانون الشامل، الذي يقيد نفسه بتأليف قانون شامل على ما هو معطى دون أي ارتباط منطقي داخلي، يوسع نموذج فون

رايت إمبراطوريته لتشمل العلاقات الشرطية القائمة بين الحالات المبكرة والمتأخرة في الأنظمة الفيزيائية الدينامية. هذا التوسيع يكوّن البنية الأساسية لإعادة الصياغة التي يقدمها لمجمل مشكلة الفهم.

ليست المشكلة هنا أن إعادة إنتاج المحاججة هو الذي يحكم هذا العبور من منطق القضايا إلى منطق الأنظمة الفيزيائية الدينامية. سأقتصر على عرض سريع للجهاز الشكلي ـ المنطقي الذي يحكم عمل فون رايت[18]. إذ هو يضع الافتراضات التالية: مجموعة من الحالات التوليدية المستقلة منطقيا (أن الشمس تشرق، أن أحدا يفتح الباب، الخ)[19]. وقوع هذه الحالات في مناسبات معينة (مكانية أو زمانية)؛ افتراض أن الحالات المستقلة منطقيا تقترن ببعضها البعض من خلال عدد محدد من الطرق مكونة حالة أو عالما كليا؛إمكانية إنشاء لغة تصف ، عبر اقتران جملها، تلك الحالات التي هي الذرات أو العناصر في هذا العالم الممكن، وأخيرا إمكانية النظر، بين مجموعة الحالات، في «فضاءات ـ الحالة»، وبين هذه في فضاءات الحالة المتناهية. هذه المجموعة من الافتراضات المسبقة يمكن إجمالها كما يلي. «افتراض أن الحالة الكلية للعالم في مناسبة معينة يمكن أن توصف وصفا تاما من خلال البت إن كان أي عضو في فضاء حالة ما سائدا في تلك المناسبة. والعالم الذي يتفق مع هذا الشرط يمكن أن يسمى عالم ـ **الرسالة**. إنه ذلك النوع من العالم الذي تصوره فتجنشتين في **الرسالة**. وهو نوع من مفهوم أكثر عمومية عن الكيفية التي يتكون بها العالم. يمكن أن نسمي هذا المفهوم العام **الذرية المنطقية**» (ص 44، التأكيد منه).

أما القول إن كان عالمنا الذي نعيش فيه فعلا يفي بمطالب هذا النموذج، فإن ذلك يبقى «سؤالا ميتافيزيقيا عميقا وصعبا، وأنا لا أعرف كيف أجيب عنه» (المصدر السابق). لا يظهر النموذج إلا أن الحالات هي «اللبنات المشيّدة الأنطولوجية» لتلك العوالم التي ندرسها، ونحن غير معنيين بالبنية الداخلية لهذه اللبنات.

يصعب عند هذه المرحلة من التحليل رؤية الخطوة التي قُطعت باتجاه فهم عملي وتاريخي. أول توسيع هام يتمثل بإضافة مبدأ تطور إلى هذا النظام. وفون رايت يفعل ذلك بأبسط طريقة ممكنة، من خلال إضافة «منطق زمن نحوي» بدائي إلى منطق قضاياه ثنائي ـ القيمة. وباستخدام معجم هذا المنطق نضيف رمزا جديدا هو ت يمكن أن يختزل إلى رابط ثنائي. «يمكن أن يقرأ التعبير ب ت ث : «(الآن) الحالة ب تسود **وبعدها، بمعنى** في المناسبة التالية، الحالة ث تسود» ... ومما يثير اهتماما خاصا المقام الذي تكون فيه هذه أوصافا لحالة. إذن يقول التعبير بأكمله إن العالم يوجد في حالة معينة الآن ويكون في المناسبة التالية في حالة إجمالية معينة، وهي إما نفسها وإمّا مختلفة عنها حسب المقام» (ص 45). إذا ذهبنا أبعد واعتبرنا أن ب وث اللتين تؤطران ت يمكن أن يحتويا أيضا الرمز ت فان بوسعنا بناء سلاسل من الحالات التي تتسم بالتتابع تسمح لنا بصياغة شذرات من تاريخ العالم، حيث يدل مصطلح «تاريخ» على كل من تتابع الحالات الإجمالية للعالم والتعبيرات التي تشير إلى ذلك التتابع. علينا أن نزيد من إثراء الرابط ت، أولا بوساطة محدد زمني للكمية («دائما»، «أبدا»، «أحيانا»)، ثم بعامل رمزي modal. هذه الإضافات المتتابعة تحكم تشكيل منطق الحالات وكذلك ما سيسميه فون رايت فيما بعد بالتحليل السببي.

بدلا من أن يطور هذا الحساب أكثر فإنه يحدد نفسه «بمنهج عرض وتوضيح شبه شكلي» مفعّلاً صورا تصنيفية topological أو «مشجرات» (ص 48). لا تحتوي هذه الصور إلا على حالات إجمالية للعالم (متكونة من ن من الحالات الابتدائية)، متمثلة في دوائر صغيرة، تتقدم من اليسار إلى اليمين(*) من حالة إجمالية إلى أخرى، ومن هنا «تاريخ» ما، متمثلا في الخط الذي يربط الدوائر، وأخيرا لحظات تقدم ممكنة متناوبة تمثلها أغصان الشجرة.

(*) في العربية من اليمين إلى اليسار (م).

مع كل ما في هذا النموذج من شكلية فإنه يحمل بالفعل بصمة كل تطوير لاحق. الحالة الأساسية أكثر من سواها بالنسبة للتاريخ، تتكون عبر «حرية الحركة» ـ اللاتحديد اللامحدود نظريا ـ التي امتلكها العالم أو كان يمكن أن يمتلكها في كل مرحلة من التقدم. يجب أن لا تغيب عن أنظارنا أبدا حقيقة أننا عندما نتكلم عن النظام، فإن علينا التعامل مع «شذرة من تاريخ العالم». «بهذا المعنى، يُعرف نظام ما من خلال فضاء ـ حالة، حالة ابتدائية، عدد من مراحل التطور، ومجموعة من الحركات البديلة لكل مرحلة» (ص 49). إذن، بعيدا عن فكرة نظام ما التي تستبعد تدخل الذوات الحرة والمسؤولة ـ سواء كانت مسألة وضع خطة أم تجربة فيزيائية ـ فإنها تحفظ أساسا هذه الإمكانية وتستدعيها بوصفها تكملتها. كيف؟

نحتاج إلى إضافة ثانية هنا، إذا ما أريد لمنطق الأنظمة الفيزيائية الدينامية أن يعاود الانضمام إلى فهمنا التوليدي للفعل والتاريخ. وهي تتصل بمكانة التفسير في علاقته بالتفسير السببي، ومن المفهوم أن الأول هو المهم بالنسبة للفهم.

التحليل السببي فعالية تتدفق عبر الأنظمة على شكل مشجرات تصنيفية. وهو إذ يتناول حالة نهائية ما فإنه يبحث في «أسباب» تكونها وفي تأليفها عبر صيغ الشرطين الضروري والكافي. دعونا نسترجع بإيجاز التمييز بين هذين النمطين من الشرط. القول إن ب هو شرط كاف لـ ث هو القول إنه حيثما كان ب وجد ث (ب تكفي لضمان حضور ث). القول إن ب هي شرط ضروري لـ ث هو القول إنه كلما كان ث، إذن ب (ث تكفي لضمان حضور ب). الفرق بين هذين النمطين يتضح من خلال اللاتناسق في كيفية النظر إلى النظام، أي إن كانت مقاربته تتم على نحو ارتدادي أو تقدمي، حسب البدائل التي تفتحها الفروع. يختلف **التفسير** السببي عن **التحليل** السببي في أن هنالك في الأخير نظاما معطى ونحن نستكشف العلاقات الشرطية الداخلية للنظام، بينما في التفسير السببي يكون وقوع فردي لظاهرة توليدية (حدث أو عملية

أو حالة) أمرا معطى ونحن نبحث عن نظام يمكن داخله لهذه الظاهرة التوليدية ـ المُفَسّرة ـ أن تُربط مع أخرى على وفق علاقة شرطية ما.

سيدرك القارئ الخطوة المقطوعة باتجاه العلوم الإنسانية من خلال هذا العبور من التحليل السببي إلى التفسير السببي، ومن خلال تطبيق التمييز بين الشرط الضروري والشرط الكافي على الأخير. يسود علاقة الشرط الكافي التحكم (في إنتاجنا لـ ب نحن نوجد ث). يسود علاقة الشرط الضروري المنع (من خلال تنحيتنا ب نحن نمنع كل الأشياء التي تكون ب شرطا ضروريا لها من الوقوع). ونحن نستجيب للسؤال «لماذا وقعت مثل هذه الحالة بالضرورة؟» بصيغة الشرط الكافي. من جانب آخر، نحن نستجيب للسؤال «كيف كان ممكنا لمثل هذه الحالة أن تقع؟» بصيغة شرط ضروري لكنه غير كاف. في التفسير من النوع الأول يكون التوقع ممكناً، بينما التفسيرات من النوع الثاني لا تجيز التوقع ولكن الاستدلال بالاستعادة retrodiction ، بمعنى أننا مبتدئون من حقيقة أن شيئا ما يقع، نستدل عبر حركة إلى الوراء في الزمن، على أن الشرط الضروري السابق لابد قد وقع ونحن نبحث عن آثاره في الحاضر، كما هو الحال في علم الكونيات (الكوزمولوجيا) وعلم طبقات الأرض وعلم الأحياء، وكذلك، كما سأقول فيما بعد، في تفسيرات تاريخية معينة.

نحن مستعدون الآن للقيام بالخطوة الحاسمة، أي صياغة التفسير السببي على أساس فهمنا **للفعل**. (لاحظ أن نظريات الفعل ونظريات التاريخ تتداخل في هذه المرحلة). إن ظاهرة «التدخل» التي استشرفناها عند الحديث عن الإنتاج والإحداث، أو عن الإبطال والمنع، تستلزم مثل هذا التعبير، بمعنى أنها تضم تلك القابلية على فعل شيء ما تتوفر للفاعل معرفة مباشرة به، مع العلاقات الشرطية الداخلية لنظام ما. إن أصالة «التفسير والفهم» تكمن في أنه يسعى إلى حالة مثل هذا التدخل بصيغة بنية الأنظمة نفسها.

المفهوم المحوري هو إغلاق نظام ما، وهو قادم من التحليل السببي.

والواقع ليس بالإمكان وصف نظام ما بالغلق إلا في مناسبة بعينها، أي بالنسبة لمثال معطى. وتكون مناسبة ـ أو سلسلة من المناسبات معينة ـ عندما تقع حالتها الابتدائية ويتفتح النظام متبعا واحدا من مسارات التطور الممكنة عبر (س) من الخطوات المعينة. ويمكن أن نضمّن بين الأنواع الممكنة للغلق عزل نظام ما عن التأثيرات السببية الخارجية. لا توجد حالة، في أية خطوة للنظام، لها شرط سببي سابق خارج النظام. ويحقق الفعل نوعا هاما آخر من الغلق يتمثل في أن الفاعل يتعلم من خلال فعل شيء ما أن «يعزل» نظاما مغلقا عن بيئته ويكتشف إمكانات التطور المتأصلة في هذا النظام. ويتعلم الفاعل ذلك من خلال تحريك النظام، ابتداء من حالة ابتدائية معينة يكون الفاعل قد «عزلها». وتحريك الأشياء هذا هو الذي يكوّن التدخل عند تقاطع قابليات الفاعل وإمكانات النظام.

كيف يقع هذا التقاطع؟ يمضي جدل فون رايت على النحو التالي. بوجود (أ) على أنها الحالة الابتدائية لمناسبة معينة افترض «الآن أن هنالك حالة ما هي (أَ) تجعلنا واثقين، على أساس التجربة الماضية بأن (أَ) **لن تتغير** إلى الحالة (أ) ما لم **نغيرها نحن** إلى (أ). وافترض أن هذا شيء (نعلم) أننا **نستطيع أن نفعله**» (ص 60، التأكيدات منه). تحتوي هذه الجمل نظرية التدخل بأكملها. نحن نلامس شيئا لا يقبل الاختزال. أنا واثق أنني أستطيع ... لن يحدث فعل، وبالأخص لن تقع أية تجارب علمية، دون هذه الثقة وهذا التوكيد على أننا نستطيع عبر تدخّلنا أن نحدث تغييرات في العالم. وهذا التوكيد لا يعتمد على علاقة شرطية. بدلا من ذلك تؤشر (أَ) قطعا للسلسلة: «لقد افترضنا أن (أَ) لن تتغير إلى (أ) ما لم نغيرها **نحن**» (61، التأكيد منه). والعكس بالعكس، يمكننا ببساطة أن نترك العالم دون تدخلنا. يكون علينا بذلك «أن نعزل شذرة من تاريخ العالم لتكون نظاما مغلقا وعلينا أن نعرف الإمكانات (والضرورات) التي تحكم التطورات داخل نظام ما... جزئيا من خلال تحريك النظام على نحو متكرر عبر أفعال مرحلته الابتدائية

ثم مراقبة المراحل المتلاحقة لتطوره (على نحو سلبي)، وجزئيا من خلال مقارنة هذه المراحل المتلاحقة مع التطورات في أنظمة متولدة عن حالات ابتدائية مختلفة» (ص 63 ـ 64).

فون رايت على صواب حينما يقرر أن «فكرتي الفعل والتسبيب تلتقيان في فكرة تحريك الأنظمة» (ص 64). وهو هنا يقيم من جديد علاقة مع واحد من أقدم معاني فكرة السبب، تلك التي احتفظت اللغة بأثر دال عليها. يمكن للعلم أن يكافح بقوة ضد الاستخدامات التشبيهية والمتعسفة لفكرة السبب بوصفه فاعلا ما مسؤولا، لكن لهذه الفكرة جذورها في فكرة **فعل شيء ما** والتدخل قصديا في مسار الطبيعة[20].

أما بالنسبة للبنية المنطقية لـ «فعل شيء ما»، فإن فون رايت يتبنى التمييزات التي أدخلها آرثر دانتو[21]. إذ نراه يميز شأن دانتو بين **فعل شيء ما** (دون أن تكون مجبرا على فعل شيء آخر في أثناء ذلك) و**إحداث شيء ما** (من خلال فعل شيء آخر). علينا أن نقرر إما القول: «إن الشيء الذي تم فعله نتيجة فعل ما، أو إن الفعل الذي أُحدِث ترتب على فعل ما» (ص 67). هذا التمييز مهم لأن التدخل في نظام ما يستقر في نهاية المطاف على النوع الأول من الأفعال، التي يسميها دانتو بـ«الأفعال الأساسية». والرابطة بين فعل أساسي ونتيجته داخلية ومنطقية، وليست سببية (إذا استبقينا من النموذج الهيومي فكرة أن السبب والنتيجة خارجيان منطقياً بالنسبة لبعضهما). الفعل إذن ليس سبب نتيجته، إنما النتيجة جزء من الفعل. لذلك، وبهذا المعنى، يماهي فعل تحريك نظام ما، مختزل إلى فعل أساسي، بين المرحلة الابتدائية لنظام ما ونتيجة فعل ما، بمعنى لا سببي لكلمة «نتيجة».

والعواقب الميتافيزيقية لمفهوم التدخل هذا مهمة وتتعلق على نحو غير مباشر بالتاريخ، بقدر ما هي تربط بين الأفعال. ونحن نقول، أن يكون بوسعنا فعل شيء ما يعني أن نكون أحرارا: «في «السباق» بين التسبيب والوساطة، تكون الأخيرة هي المنتصر دائما. ومما يدل على تناقض منطقي

الاعتقاد أن بإمكان الوساطة أن تعلق في شِباك السببية تماما» (ص 81). إذا كنا في شك من هذا، فإنما يعود ذلك أولا إلى أننا نتخذ نماذج لنا ظواهر حالات العجز والإضعاف، بدلا من التدخلات الناجحة التي تستند على يقيننا الحميم أن بمستطاعنا القيام بشيء ما. وهذا اليقين غير مستمد من معرفة مكتسبة تؤثر عكسيا في عجزنا. إذا ما أصابنا الشك في قدرتنا على فعل شيء ما، فذلك لأننا نسحب على العالم بأكمله التعاقبات المعتادة التي نكون قد لاحظناها. ننسى أن العلاقات السببية نسبية بالنسبة لشذرات تاريخ عالم له خواص نظام مغلق. لكن القابلية على تحريك الأنظمة من خلال إنتاج حالاتها الابتدائية هي شرط لإغلاقها. الفعل إذن موجود ضمنا في اكتشاف العلاقات السببية.

لنتوقف عند هذه المرحلة من العرض. هل يحق لنا القول إن نظرية الأنظمة الدينامية توفر إعادة صياغة منطقية لما فهمنا للتو أنه فعل، بالمعنى القوي للمصطلح، أي باعتباره يتضمن اقتناع فاعل ما بقدرته على أن يفعل شيئا ما؟ لا يبدو الأمر كذلك. إن غلبة الفعل على السببية التي يوحي بها النص الذي اقتبسناه للتو حاسمة. يسعى التفسير السببي خلف قناعتنا بامتلاك القدرة على فعل شيء ما لكنه يعجز عن اللحاق بها على نحو مطلق. ليس التقريب إذن، بهذا المعنى، إعادة صياغة منطقية دون أية بقية، إنما هو بالأحرى الاختزال التقدمي للفسحة التي تسمح للنظرية المنطقية باستكشاف التخوم التي تشترك بها مع الفهم.

لابد أن القارئ قد لاحظ بأنني، في تحليلي لظاهرة التدخل، لم أميز بين نظرية الفعل ونظرية التاريخ. إذ الأحرى أن نظرية التاريخ قد اعتُبرت أحد أنماط نظرية الفعل.

يستهدي توسيع النموذج المنطقي الابتدائي، في تقريبه الحقل التاريخي، بظاهرة أخرى لدينا عنها فهم توليدي أصيل أصالة قدرتنا على فعل شيء ما، وهو تحديدا فهمنا للخاصية القصدية للفعل. ولقد كانت هذه

الخاصية القصدية في أحد معانيها موجودة ضمنا في التحليل السابق لـ «فعل شيء ما». مع دانتو، ميّزنا فعليا أفعالا أساسية، بواسطتها نقوم بشيء ما دون تدخل من فعل وسيط، عن تلك الأفعال الأخرى التي نقوم بواسطتها بشيء ما لكي يحدث شيء آخر، أي تلك الأشياء نُحدثها، وبينها تلك التي نُحدثها عبر أناس آخرين. سوف نرى أي توسيع للنموذج سيؤدي إليه هذا الإدراك التوليدي للمعنى، وسوف نسأل أنفسنا إن كان بوسع هذا التقريب الجديد الناشئ عن هذا التوسيع التفوق على إعادة صياغة منطقية كاملة لفهمنا الخاصية القصدية للفعل.

إن إضافة التفسير الغائي إلى التفسير السببي أمر يستدعيه منطق «لكي». لندع جانباً التفسير شبه ـ الغائي الذي لا يزيد عن كونه تفسيرا سببيا، كما هو الحال عندما نقول إن حيوانا بريا قد اجتذبته فريسته، أو إن صاروخا يُسحب إلى هدفه. لا تستطيع اللغة الغائية إخفاء حقيقة أن مصداقية هذه التفسيرات تستند برمتها على صحة ارتباطاتها الاسمية nomic. تنشأ ظواهر التكيف، وعموما التفسيرات الوظيفية في علم الأحياء والتاريخ، عن هذا النوع من التفسير. (والعكس بالعكس، كما سنرى فيما بعد، يقدم التاريخ تفسيرات شبه سببية تخفي في هذا المثال، في معجم سببي، بالمعنى الاسمي nomic لهذه الكلمة، شرائح أصيلة من التفسير الغائي). للتفسير الغائي أثر عكسي على أشكال سلوكية شبيهة بالفعل. ليست أطوار الفعل ، في مظهرها الخارجي هنا، مشدودة معا برباط سببي. فوحدتها تتشكل عبر كونها مندرجة تحت **القصد** نفسه، مُعرفا بما ينوي الفاعل القيام به (أو الامتناع عنه أو إهمال فعله).

تذهب أطروحة فون رايت إلى أن القصد لا يمكن أن يعامل على أنه السبب السلوكي الهيومي، إذا ما عرّفنا مثل هذه الأسباب من خلال العلامة الفارقة المتمثلة في أن السبب والنتيجة يكونان منطقيا مستقلين عن بعضهما. يتبنى فون رايت هنا «جدل الارتباط المنطقي»، القائل إن الرابطة بين سبب

فعل ما والفعل نفسه داخلية وليست خارجية. «إنها آلية تحفيزية، وبوصفها كذلك، فإنها ليست سببية بل غائية» (ص 69).

والسؤال المطروح هنا هو معرفة إلى أي حد يوضح منطق التفسير الغائي ما تم فهمه بالفعل على أنه قصد. ونحن كما حدث من قبل في تحليل التدخل، نكتشف علاقة جديدة بين الفهم وفعل التفسير. إذ لم يعد الأمر دمج «أنا أستطيع» في سلسلة سببية، بل دمجَ قصدٍ ما في تفسير غائي. ويكفي لإحراز النجاح في ذلك النظر إلى التفسير الغائي على أنه استدلال عملي معكوس مكتوب كما يلي:

يقصد (أ) إحداث (ب).

يعتبر (أ) أنه لا يستطيع إحداث (ب) ما لم يفعل (أَ).

لذلك يوجه (أ) نفسه لفعل (أَ).

في التفسير الغائي تكون نتيجة الاستدلال العملي في آن واحد مقدمة وركنا أساسيا في الاستنتاج: (أ) يوجه نفسه للقيام بـ(أَ) «لأن» (أ) يقصد إلى إحداث (ب). لذلك فإن الاستدلال العملي هو ما يجب النظر فيه. ولكن «لكي يصبح السلوك **قابلا للتفسير سلوكيا**... يجب أن يكون أولاً **قابلا لأن يفهم قصديا**» (ص 121، التأكيدات منه). «القصدي» و«الغائي» هما بذلك مصطلحان يتداخلان دون أن يتماهيا. يسمي فون رايت **الوصف** الذي يقدم الفعل المطلوب تفسيره قصدياً، ويسمي **التفسير** نفسه الذي يفعّل استدلالا عمليا غائيا. ويتداخل المصطلحان بقدر ما يكون الوصف القصدي مطلوبا من أجل أن يشكل المقدمة من استدلال عملي. وهما متغايران بقدر ما يُطبّق التفسير الغائي على موضوعات بعيدة عن قصد ما، ويتم التوصل إليها تحديدا في نهاية الاستدلال العملي. من جهة إذن، لا يكون الوصف القصدي إلا الشكل الابتدائي لتفسير غائي. وإن توخينا الدقة، فإن الاستدلال العملي وحده هو الذي يُحدث النقلة من الوصف القصدي إلى التفسير الغائي. من جهة أخرى، لن تقوم حاجة إلى منطق القياس العملي إذا لم يؤد

الإدراك المباشر للمعنى المؤثر على الخاصية القصدية للفعل إلى ظهوره. وتماما كما أن في الحركة بين تجربتنا المعيشة المتعلقة بالقيام بفعل وبين التفسير السببي يكون الفعل هو المنتصر دائما، ألا يجب علينا القول إن المنتصر في الحركة بين التأويل القصدي للفعل وبين التفسير الغائي هو الطرف الأول دائما؟ يشارف فون رايت حد الإقرار بذلك في المقطع الذي تم إيراده من قبل: «لكي يصبح السلوك [المذكور في استنتاج القياس العملي] **قابلا للتفسير سلوكيا**. . . يجب أن يكون أوّلا **قابلا لأن يفهم قصديا**». وهو يقول أيضا: «يسبق التفسير الغائي للفعل عادة **فهم** قصدي لمعطيات سلوكية» (ص 132، التأكيد منه)[22].

لأطرح فكرتي بطريقة أخرى: هل وصلنا مع إكمالنا التفسير السببي بالتفسير الغائي إلى ذلك الفهم للتاريخ الذي أربطه بالفهم السردي[23]. في الحقيقة إننا لم نوضح حتى الآن ما يميز نظرية التاريخ عن نظرية الفعل. وقد سمح لي القياس العملي كما تم وصفه للتو بتوسيع نطاق الهدف القصدي للفعل، إن صح هذا القول. وهذا هو السبب في أن التفسير الغائي لا يسمح لنا وحده بالتمييز بين التاريخ والفعل. والواقع أننا قصرنا حديثنا حتى الآن على التاريخ بالمعنى الشكلي إلى أقصى حد. وقد قلنا إن النظام «شذرة من تاريخ عالم ما». لكن هذا التأكيد يصح مع أي عالم ممكن يفي بمعايير «عالم ـ **الرسالة**». ومصطلح «تاريخ»، بالمعنى الملموس لـ «قصة»، لا يظهر إلا مرة واحدة في تحليل التفسير الغائي. وهو يقدّم على النحو التالي. يمكننا أن نلاحظ مع فتجنشتين أن السلوك القصدي يشبه استخدام اللغة. «إنه إيماءة بها أعني شيئا ما» (ص 114). استخدام اللغة وفهمها يفترض مسبقا سياق جماعة لغوية، وهي دائما جماعة ـ **حياة**. و«القصد»، كما يخبرنا فتجنشتين في **بحوث فلسفية** (الفقرة 337)، كامن في حالته، «في العادات والمؤسسات الإنسانية». وإحدى النتائج أننا لا نستطيع أن نفهم أو نفسر غائيا شكلا من السلوك غريبا عنا تماما. إن هذه الإشارة إلى سياق فعل ما هي ما تستدعي

التعليق بأن «قصدية السلوك هي **مكانه** في قصة تدور حول الفاعل» (فون رايت، ص 115، التأكيد منه). لا يكفي إذن تأسيس التكافؤ بين القصدية وبين التفسير الغائي لإيضاح التفسير في التاريخ. كما أن من الضروري تقديم مكافئ منطقي لعلاقة قصد مع سياقه، الذي يتكون، في التاريخ، من كل الظروف وكل نتائج الفعل غير المقصودة.

الرغبة في الاقتراب أكثر من هذه المكانة الخاصة للتفسير في التاريخ هي التي تدفع فون رايت إلى إدخال مفهوم التفسير شبه ـ السببي.

يتخذ التفسير شبه السببي عموما شكل: «حدث هذا بسبب ...». مثلا، هبَّ شعب ما متمردا لأن الحكومة كانت فاسدة. يقال عن هذا التفسير إنه سببي لأن المُفسِّر يشير إلى عامل سبق المُفَسَّر. لكنه شبه سببي لسببين فقط. السبب السلبي هو أن مصداقية العبارتين لا تستلزم ـ كما هي الحالة مع التفسير السببي والتفسير شبه الغائي ـ صحة رابطة أشبه بالقانون. السبب الإيجابي هو أن العبارة الثانية تحتوي ضمنا على بنية غائية. كان هدف الانتفاضة إزاحة الشر الذي يعاني منه الشعب. ما هي إذن العلاقة بين التفسير شبه السببي والتفسير الغائي؟

لنقل أولا إنه ليس النمط الوحيد للتفسير في التاريخ. يبدو التاريخ وكأنه يكون، من وجهة نظر تفسيرية، جنسا خليطا. من هنا فإن مكان التفسيرات من النوع السببي، إن وجد لها مكان، يكون «خاصا وتابعا بمعنى مميز لأنواع أخرى من التفسير» (ص135)[24].

يرد التفسير السببي في شكلين رئيسين: التفسير بصيغة شروط كافية (لماذا كان وقوع هذا النوع من الحالات ضرورة؟) وتفسير بصيغة شروط ضرورية (كيف أمكن أن ...؟). ويمكن إظهار تبعية هذين الشكلين من التفسير السببي إلى أنواع أخرى من التفسير بالطريقة التالية. تأمل خرائب مدينة ما. ما الذي تسبب في دمارها؟ فيضان أم غزو؟ لدينا سبب هيومي (حدث فيزيقي) ونتيجة هيومية (حدث فيزيقي آخر، يُنظر إلى الانتصار على

أنه فاعل فيزيقي). لكن هذه الشذرة من التفسير السببي ليست، بوصفها كذلك، ميدان التاريخ. وهي لا تنشأ من التاريخ إلا على نحو غير مباشر، أي بقدر ما تتشكل خلف السبب المادي خلفية من المنافسات السياسية بين المدن وبقدر ما تتطور خلف النتيجة المادية عواقب سياسية واقتصادية وثقافية للكارثة. هذا السبب اللاهيومي وهذه النتيجة اللاهيومية هما ما يسعى التفسير التاريخي إلى الربط بينهما. لذلك يكون في هذا النوع الأول، دور التفسير السببي بما هو كذلك، في الغالب، ربط الأسباب اللاهيومية لمفسِّره explanans مع النتائج اللاهيومية لُمفَسَّره explanandum (ص 137)[25].

ها هو ذا تفسير بصيغة الشروط الضرورية. كيف تمكن سكان هذا المكان من تشييد حائط مدينة هائل إلى هذا الحد؟ المُفسر نتيجة هيومية: الحيطان ما تزال قائمة. المُفسِّرات سبب هيومي أيضا: الوسائل المادية التي استخدمت في تشييده. لكن التفسير لا يكون تاريخيا إلا إذا اتخذ انعطافة عبر الفعل (تخطيط المدن، المعمار، الخ ...). المُفَسَّر إذن هو نتيجة هذا الفعل، بالمعنى الذي قصدنا فيه أن ما يترتب على فعل ما ليس نتيجة هيومية. والتفسير السببي، مرة أخرى، شريحة من التفسير التاريخي، الذي يتضمن أيضا شريحة (سببية) لا تشبه القانون[26].

أما التفسير شبه السببي فمن الجلي أنه يفوق الأشكال السابقة تعقيدا. إجابة السؤال «لماذا؟» متشعبة فيه إلى حد خارق. ويغطي المثال الذي قدمناه مسبقا (أن الشعب هبّ لأن حكومته كانت فاسدة) على التعقيد الحقيقي لعمل المؤرخ. انظر في الأطروحة القائلة إنّ الحرب العالمية الأولى اندلعت «بسبب» أن الأرشيدوق النمساوي اغتيل في سراييفو في تموز 1914. أي نوع من التفسير يُفترض أن يكون هذا؟ سلّم جدلا بأن السبب والنتيجة مستقلان منطقيا؛بكلمات أُخَر، أن الحدثين يعتبران مختلفين عن بعضهما[27]. يمتلك التفسير بهذا المعنى شكلا سببيا بجلاء. مع ذلك فإن ضمانة **التوسط** الحقيقي هي النطاق الكامل من الدوافع المؤثرة في الأطراف المعنية. هذا النطاق من

الدوافع لابد أن يُعَبر عنه تخطيطيا بوساطة عدد مكافئ من الاستدلالات العملية، التي تولد حقائق جديدة (بفضل الرابطة التي تكلمنا عنها بين القصد والفعل في القياس العملي). وهذه الحقائق تكوّن أوضاعا جديدة لكل الفاعلين، الذين يقيمون وضعهم من خلال دمج الحقيقة الجديدة في مقدمات استدلالاتهم المنطقية الجديدة، التي بدورها تولّد حقائق جديدة تؤثر في مقدمات الاستدلالات العملية التي تنتفع بها الأطراف المختلفة المعنية[28].

هكذا يتضح أن التفسير شبه السببي أكثر تعقيدا من التفسير العقلي كما يفهم دراي معنى هذا المصطلح. ويتداخل هذا الشكل الأخير فقط مع الشرائح الغائية حصرا من النموذج «المختلط "؛الجوانب السببية ـ الغائية. وهذه الشرائح مستمدة بالفعل من «مجموعة من العبارات المتفردة التي تكوّن مقدمات الاستدلالات العملية» (ص 142). ولكن، إذا صح أن هذه الشرائح من الاستدلال العملي لا تكون قابلة للاختزال إلى روابط اسمية nomic فإن التفسير شبه ـ السببي بدوره لا يكون قابلا للاختزال إلى إعادة بناء لحساب ما، كما في التفسير العقلي.

إجمالا، يستعيد التفسير شبه السببي بصواب العديد من الخواص التي تحدد التفسير في التاريخ. أولا، يسمح لنا الاقتران بين التفسير السببي ونظرية الفعل بسبب ظاهرة التدخل بأن نضمّن داخل النموذج الخليط إحالة التاريخ إلى الأفعال البشرية، التي يشهد على دلالتها بوصفها فعلا الاقتناع الذي يحمله الفاعل بأن له القدرة على أن يفعل ما يفعل. وأكثر من ذلك، فإن الشرائح الغائية للتخطيطية التفسيرية تشهد على حقيقة أن من المعقول بالنسبة للمؤرخ أن يبحث في مقاصد الفاعلين في التاريخ بصيغة استدلال عملي ينشأ عن منطق محدد، هو ذلك الذي دشنته نظرية أرسطو في القياس العملي. وأخيرا يعبّر النموذج عن ضرورة التنسيق بين هذه الأنماط المتعلقة بالقدرة على القيام بعمل ما وهذه الشرائح من الاستدلال العملي وبين الشرائح اللاعملية واللاغائية التي تعود إلى صنف سببي بعينه.

بالمقابل، نستطيع أن نسأل بالرغم من الجهد الخارق في إلحاق الأنماط المتنوعة من التفسير بنموذج منطقي فائق القوة، إن كانت أنواع التفسير ليست الآن أكثر تشتتا مما كانت على الإطلاق من قبل.

لدينا في الواقع اقتراح باتجاه ثلاثة تخطيطات للتفسير التاريخي، دون أن تعرض علينا الكيفية التي تم بها دمج الاثنين الأولين في الثالث. وأكثر من ذلك أن عاملا مشتِتا مهما يظهر على المستوى السببي. نجد أنفسنا في مدخل تحليلي حصرا، منقادين إلى التمييز بين العوامل «الخارجية» (الجو، التكنولوجيا، الخ ...) وعوامل «داخلية» (دوافع ، أسباب، الخ ...)، دون أن نتمكن من الجزم أيهما «الأسباب» وأيهما «النتائج». ويبدو أننا نفتقر هنا إلى عامل دمجي ما، تدلنا الأيديولوجيات على أهميته وربما عدم إمكانية تجنبه. من جانبه يحتوي الحقل التحفيزي على عوامل يساوي التفاوت بينها التفاوت بين الأوامر والمعوقات والضغوط المعيارية والولاءات للسلطة والعقوبات وما أشبه مما يزيد في تشتت التفسير. ومن الصعب فهم كيف يمكن دمج كل هذه الأسباب المتغايرة في مقدمات القياس العملي. نلمس هنا الادعاء بتفسيرات شاملة من قبيل ما تقدمه المادية التاريخية. وبما أن من الصعب إثباتها من خلال أسباب قبلية أو دحضها على أساس التجربة وحدها، فإن علينا الاعتراف بأن «المقياس الأولي لصحتها هو خصوبتها في دفع فهمنا للتاريخ أو العملية الاجتماعية» (ص145). يتم الكشف عن هشاشة الحدود بين التفسير العلمي والأيديولوجيا، ومرد ذلك إلى غياب جهد، لن نجده إلا عند هيدن وايت، يميل إلى دمج مزيد من المتغيرات في التفسير التاريخي، أكثر من تلك التي يأخذها فون رايت بالحسبان، وإلى إضفاء وحدة الأسلوب على كل الأنماط التفسيرية.

ولكن إذا لزمنا نموذج التفسير شبه السببي، في حدود عرضه الابتدائي الضيقة، فإن بإمكاننا السؤال ما الذي يضمن وحدة الشرائح الاسمية والغائية داخل التخطيط الشامل. هذا الانقطاع داخل النموذج، إلى جانب العوامل

المشتتة الأخرى للتفسير التي أشرنا إليها للتو، يقودنا إلى أن نسأل ما إذا كنا نفتقر إلى خط هاد من نظام الفهم يجمع معا الشرائح الاسمية والغائية للتفسير شبه السببي. بالنسبة لي هذا الخط الهادي هو الحبكة، بقدر ما تمثل تأليفاً بين المتغايرات. «وتستوعب» الحبكة فعليا في كلٍ مفهومٍ واحد ظروفا وأهدافا وتفاعلات ونتائج غير مقصودة. ألا يحق لنا إذن القول إن الحبكة تمثل بالنسبة للتفسير شبه السببي ما كانت الثقة التي تمنحها قدرتنا على فعل شيء تمثله بالنسبة لفاعل يتدخل في نظام اسمي، وما كانت القصدية تمثله بالنسبة للتفسير الغائي؟ ألا يجب علينا، بالطريقة نفسها، القول إن على التفسير السببي أن يكون مسبوقا بفهمنا السردي، بمعنى أننا نستطيع القول مع فون رايت إن «التفسير الغائي للفعل يكون عادة مسبوقا بفعل **فهم** قصدي لمعطيات سلوكية»؟ أليس الأمر كذلك لأننا في فهمنا للحبكة نأخذ مأخذ الكل الشرائح الاسمية والغائية، لأننا نبحث عن نموذج تفسير يناسب ذلك التسلسل المتغاير بجلاء الذي يكشف مخطط التفسير شبه السببي جزئياته على نحو جيد؟

أجد بعض التبرير لتأويلي في تحليل فون رايت نفسه. إذ فيه يُقال عن كل نتيجة للقياس المنطقي العملي إنها تخلق حقيقة جديدة تغيّر «الخلفية التحفيزية» التي يمكن أن تُعزى إلى فعل مختلف الفاعلين التاريخيين. أليس هذا التغيير هو ما أسميناه بثبات ظروف فعل ما، وهو ما يدمجه السرد في وحدة الحبكة؟ وبالنتيجة، أليست فضيلة التخطيطية التفسيرية أنها تعمم فكرة الظروف، إلى حد أنها تجعلها تشخّص ليس فقط حالة ابتدائية، ولكن كل الحالات المقحمة التي بسبب جدّتها تكوّن خلفية تحفيزية داخل حقل التفاعلات؟ أن يكون لحقيقة ما تأثير على مقدمات الاستدلال العملي، أن تظهر حقيقة جديدة من النتيجة المستقاة عن المقدمات هو ما يجب أن يُفهم بوصفه تأليفا بين المتغايرات، قبل أن يقترح منطق التفسير إعادة صياغة أكثر ملاءمة له. لكن إعادة الصياغة هذه، بصرف النظر عن إحلالها نفسها محل

فهمنا السردي، تبقى اقتراباً من عملية أكثر أصالة على مستوى يقيننا نفسه بقدرتنا على فعل شيء ما ووصفا قصديا للسلوك.

جدالات سردية

قلت في بداية هذا الفصل إن جمع التاريخ والسرد ناجم عن اقتران حركتين في الفكر. إذ تزامنت مع تزايد ضعف نموذج القانون الشامل وتكسّره إعادة تقييم للسرد وإمكاناته في الوضوح. والحقيقة أن السرد كان بالنسبة للمدافعين عن نموذج القانون الشامل أكثر بدائية وفقرا بصفته نمط تعبير من أن يدّعي التفسيرية. وسأقول هنا مستخدما المعجم المقترح في القسم الأول من هذا الكتاب، إن السرد بالنسبة لهؤلاء المؤلفين لا يمتلك إلا خاصية تتالي الأحداث episodic إذ إنهم لا يرون فيه خاصية تصورية[29]. وذلك هو السبب الذي جعلهم يرون قطيعة إبستيمولوجية بين التاريخ والسرد.

والسؤال الآن إن كان الانتصار لملامح السرد التصورية يُبرر الأمل في أن يتمكن فهمنا السردي من امتلاك قيمة تفسيرية، وفي الوقت نفسه في أن يتوقف قياس التفسير التاريخي بمقياس نموذج القانون الشامل. مساهمتي في هذه المشكلة ستتولد، في الفصل القادم، من الاعتراف بأن المفهوم «السردي» للتاريخ لا يستجيب إلا جزئيا لهذا الأمل. إذ إن هذا المفهوم برغم أنه يخبرنا أي نمط قبلي للفهم يتم تطعيم التفسير فيه، إلا أنه لا يعطينا مكافئا سرديا للتفسير أو بديلا عنه. وهذا هو السبب الذي يجعلني أبحث عن رابطة بين التفسير التاريخي وبين فهمنا السردي تكون غير مباشرة على نحو أكبر. لكن البحث الحالي لن يكون دون طائل، ما دام يسمح لنا بأن نعزل أحد المكونات الضرورية، وإن لم تكن الكافية، للمعرفة التاريخية. إذ يبقى نصف الفشل نصف نجاح.

"الجمل السردية» على وفق آرثر دانتو

مما يستحق الملاحظة أن أول دفاع عن التأويل السردي للتاريخ جاء من داخل إطار الفلسفة التحليلية نفسها. ونجده في كتاب آرثر سي. دانتو «فلسفة التاريخ التحليلية»[30].

والخيط المرشد في كتابه ليس إبستمولوجيا كتابة التاريخ أساسا، كما يمارسها المؤرخون، بقدر ما هو الإطار المفهومي الذي يحكم استخدامنا لنوع معين من الجمل يُسمى جملا سردية. وينبع هذا البحث من الفلسفة التحليلية، إذا كنا نقصد بهذا المصطلح وصف طرقنا في التفكير بالعالم والكلام عنه، وعلى نحو متلازم، وصف العالم كما تجبرنا هذه الطرق في التفكير والكلام على أن نتصوره. والفلسفة التحليلية، مفهومة على هذا النحو، هي من حيث الجوهر نظرية أوصاف .

هذا المفهوم التحليلي للفلسفة ينتهي بنا عندما نطبقه على التاريخ إلى السؤال عن مدى احتواء طرقنا في التفكير بالعالم والكلام عنه على جمل تستخدم أفعالا بصيغة الماضي وعبارات سردية غير قابلة للاختزال. يرى دانتو أن مثل هذا النوع من الأسئلة تحرص التجريبية على تلافيه، فلا تتعامل إلا مع أفعال بصيغة الحاضر تتفق مع عبارات تتصل بالإدراك الحسي. وهكذا يتضمن التحليل اللغوي وصفا ميتافيزيقيا للوجود التاريخي[31]. عبر هذه الانعطافة شبه الكانطية تستبعد فلسفة التاريخ التحليلية من حيث المبدأ والفرضية ما يسميه دانتو بـ«فلسفة تاريخ ثابتة». ويمكن القول عموما إن المقصود بهذه كل نوع هيغلي من فلسفة التاريخ. إذ تعزو فلسفة التاريخ التحليلية بحق لمثل هذه الفلسفة الادعاء بأنها تمسك بمجمل التاريخ، لكنها تؤول هذا الادعاء كما يلي: الكلام على مجمل التاريخ يعني تشكيل صورة كاملة عن الماضي والمستقبل. ولكن الإعلان عن رأي في المستقبل يعني التقدير الاستقرائي انطلاقا من تصورات الماضي ومتوالياته باتجاه ما يُنتظر أن يأتي. ويتألف هذا التقدير الاستقرائي، المتكون من النبوءة، بدوره من الكلام

عن المستقبل بصيغ تلائم الماضي. ولكن ليس ثمة تاريخ للمستقبل (ولا تاريخ للحاضر كما سنرى)، وذلك بسبب طبيعة الجمل السردية، التي تعاود وصف الأحداث الماضية في ضوء أحداث لاحقة غير معروفة من قبل الفاعلين أنفسهم. مثل هذا المعنى يمكن أن يُضفى على الأحداث «فقط في سياق **قصة**» (ص11، التأكيد منه). عيب فلسفات التاريخ الثابتة، نتيجة لذلك، أنها تكتب الجمل السردية وهي تأخذ المستقبل بنظر الاعتبار بينما لا يمكن كتابتها إلا بأخذ الماضي بنظر الاعتبار.

يبقى هذا الجدل خاليا من الخطأ طالما هو مطروح بصيغ سلبية. إذا كانت فلسفة التاريخ فكرا يتعلق بمجمل التاريخ فإنها لا يمكن أن تكون تعبيرا عن الخطاب السردي الذي يناسب الماضي. لكن الجدل لا يستطيع أن يستأصل الفرضية القائلة إن الخطاب المتعلق بمجمل التاريخ ليست له طبيعة سردية ويكوّن معناه بطريقة مختلفة. ومن المؤكد أن فلسفة التاريخ الهيغلية ليست سردية. كما أننا لا نستطيع القول إن استشراف المستقبل سردي في فلسفة ما أو لاهوت أمل. على العكس، إذ يتم تأويل السرد فيها انطلاقا من أمل ومن أحداث تأسيسية معينة ـ الخروج أو البعث مثلا ـ حيث تؤول بأنها تؤشر درب الرجاء.

طالما حافظنا على الجدل في شكله السلبي تبقى له فضيلة مزدوجة تتمثل في كونه يعين على نحو يكاد يكون كانطيا الفضاء الذي تكون فيه الجمل السردية صحيحة ويفرض عليها حدا. ليس فقط، كما يقول دانتو بحق، إن الخطاب السردي يفتقر إلى الاكتمال الداخلي، ما دامت كل جملة سردية خاضعة لمراجعة مؤرخ متأخر، ولكن لأن كل شيء مفهوم يمكن أن نقوله عن التاريخ ليس من الحتمي أن تكون له طبيعة سردية. هذا المضمون الثاني موجّه ضد العنصر الدوغمائي المتبقي في فلسفة التاريخ التحليلية، بالرغم من انعطافتها النقدية المتعمدة وهي تضع الحدود الداخلية للمعرفة التاريخية. ليس مؤكدا أن «ما تحاول فلسفة التاريخ الثابتة القيام به هو تقديم

نوع من العبارات حول المستقبل يحاول المؤرخون تقديمها حول الماضي» (ص 26).

بعد صياغة الافتراضات المسبقة لفلسفة التاريخ التحليلية تقدم دراسة الجمل السردية نفسها بوصفها دراسة **فئة** من الجمل. فهي تؤسس الملمح المميز للمعرفة التاريخية، وبهذا المعنى توفر تشخيصا في الحد الأدنى للتاريخ. لكي لا أقول رغم ذلك إنها تبلغ لب الفهم التاريخي ما دام «سياق التاريخ» غير معرّف من خلال بنية الجملة السردية. فالملمح الاستطرادي حصرا مفقود كما سنرى فيما بعد.

تستند هذه الدراسة على نظرية الأوصاف كما هي مطبقة على قطاع خاص واحد من الواقع هو تحديدا التغييرات التي تنتج عن الفعل الإنساني. يمكن وصف التغيير الناجم عن الفعل الإنساني نفسه بطرق متنوعة والجملة السردية هي واحدة من الأوصاف الممكنة لمثل هذا الفعل. سأعود فيما بعد للكلام على ما يميز هذه التعبيرات التي نقدمها عن الفعل ضمن إطار ما يسمى عادة نظرية الفعل.

فكرة دانتو الحاذقة هي مقاربة نظرية الجمل السردية عبر انعطافة: نقد الفكرة المسبقة عن الماضي القائلة إنه مقرر، ثابت، يقف ساكنا في وجوده على نحو أزلي، بينما المستقبل مفتوح وغير مُقرر بعد (بالمعنى الذي فهم به أرسطو والرواقيون «عوارض المستقبل»). هذا الافتراض المسبق يستند على فرضية أن الأحداث تسقط في وعاء تتراكم فيه دون أن يكون تبديلها متاحا، فلا ترتيب ظهورها قابل للتغيير ولا يمكن إضافة أي شيء إلى مضمونها إلا عبر الإضافة إلى ما يتبعها. لا بد أن يسجل الوصف التام لحدث ما كل ما حدث، بالترتيب الذي حدث به. ولكن من يستطيع أن يفعل مثل هذا الشيء؟ وحده الراوي المثالي من يستطيع أن يكون مثل هذا الشاهد الصادق والواثق على نحو مطلق فيما يخص هذا الماضي المُقَرر كليا. هذا الراوي المثالي سيتمتع بملكة القدرة على إعطاء وصف فوري لكل ما يحدث، وهو يكثّر

شهادته بطريقة الإضافة والتراكم المحضة بينما الأحداث تضاف إلى الأحداث. ومهمة المؤرخ في علاقتها مع هذا الوصف المثالي والتام والموثوق لن تتجاوز استئصال الجمل الخاطئة من أجل إعادة تأسيس أي اضطراب يمكن أن يقع في ترتيب الجمل الصحيحة، وإضافة كل ما يكون مفتقدا في هذه الشهادة .

دحض هذه الفرضية بسيط. هنالك صنف من الوصف غائب عن هذا التدوين المطلق. وهو ذلك الذي لا يمكن للحدث على وفقه أن يكون مشهودا عليه؛ أي إن الحقيقة الكاملة المتعلقة بهذا الحدث لا يمكن معرفتها إلا **بعد الوقائع**، وبعد أن يمر وقت طويل على حدوثها. وذلك على وجه الدقة هو نوع القصص الذي لا يستطيع أحد عدا المؤرخ أن يرويه. باختصار لقد نسينا أن نجهز الراوي المثالي بمعرفة عن المستقبل.

نستطيع الآن أن نعرّف الجمل السردية: «إنها تشير إلى حدثين على الأقل، منفصلين زمنيا رغم أنها تكتفي بأن **تصف** (وتدور حصرا **حول**) الحدث الأول الذي تشير إليه» (ص143، التأكيدان منه). أو على نحو أدق، أنها « تشير إلى حدثين متمايزين ومنفصلين زمنيا، هما ح1 وح2». وهي «**تصف** الأول من الحدثين المشار إليهما» (ص152، التأكيد منه). كما أن من الضروري إضافة أن الحدثين يجب أن يكون كلاهما في الماضي بالنسبة لزمن المنطوق. لذلك فإن الجملة السردية تتضمن ثلاثة مواقع زمنية: الموقع المتعلق بالحدث الموصوف والموقع المتعلق بالحدث الذي على وفقه يوصف الحدث الأول والموقع المتعلق بالراوي. يتعلق الأولان بالقول، والثالث بأنه قد قيل.

المثال الاستدلالي الذي يستند عليه هذا التحليل توضحه الجملة التالية. عام 1717 ولد مؤلف «ابن أخ رامو». لم يكن بوسع أحد في ذلك الزمن أن يلفظ مثل هذه الجملة، التي تعيد وصف ولادة طفل في ضوء حدث آخر هو نشر كتاب ديدرو الشهير. بكلمات أخرى فإن كتابة «ابن أخ رامو» هي الحدث الذي على وفقه يعاد وصف الحدث الأول ـ ولادة ديدرو ـ . سأعود

بعد قليل لطرح السؤال إن كان هذا النوع من الجمل، بحد ذاته نموذجيا في السرد التاريخي.

لهذا التحليل للجمل السردية مضامين عديدة. أوّلها يتخذ شكل مفارقة تتعلق بالسببية. إذا كان الحدث يعد مهما في ضوء أحداث مستقبلية، فإن وصف حدث ما بأنه السبب لحدث آخر يقع في وقت لاحق على الحدث نفسه. قد يبدو، إذن، أن الحدث اللاحق يحوّل حدثا سابقا إلى سبب، ولذلك فإن شرطا كافيا للحدث الأول يُنتج بعد الحدث. لكن هذه مغالطة، لأن ما يتقرر بعد الواقعة ليس جزءا من الحدث ولكن المحمول «هو سبب لـ...». يجب أن نقول إذن إن ح2 هو شرط ضروري لكي يصبح ح1 سببا، مع وجود وصف مناسب. ونحن بهذا نكرر ببساطة بطريقة مختلفة القول إن معنى العبارة «هو سبب لـ...» ليس محمولا متوافراً للراوي المثالي وهو يميز الجمل السردية فقط. والأمثلة على هذا الاستخدام الاسترجاعي لمقولة «سبب» كثيرة. يمكن للمؤرخ أن يقول دون تردد «في 270 ق. م. استشرف أريستاركوس نظرية كوبرنيكوس المنشورة عام 1453 ب.م.». مثل هذه التعبيرات ـ «استشرف، استبق، أثار، ساعد على ظهور» ـ لا تظهر إلا في الجمل السردية. وجزء كبير من مفهوم الأهمية ينبع من هذه الخصوصية للجمل السردية. بالنسبة لكل من يزور مسقط رأس شخص شهير، لا يكون هذا الموقع محملا بالمعنى أو مهما إلا في ضوء أحداث لاحقة. بهذا المعنى تفتقد مقولة الأهمية معناها بالنسبة للراوي المثالي، رغم أنه شاهد كامل .

المضمون الإبستمولوجي الثاني أكثر أهمية لأنه يسمح لنا بأن نميز بين الوصف السردي حصرا والأوصاف العادية له. يقول دانتو هنا شيئا لم يكن بوسع دراي أن يستشرفه عبر نموذجه في التفسيرات العقلية، الذي لا يأخذ في الحسبان إلا حسابات الفاعلين التاريخيين في حينها. صحيح أن الوصفين يشتركان في استخدامهما للأفعال النحوية التي يمكن أن نسمّيها بـ«أفعال الشروع». وهذه الأفعال تؤدي أكثر من وصف لفعل خاص. تعبيرات مثل

«يبدأ حربا» أو «يربي قطيعا»، أو «يؤلف كتابا» تحتوي على أفعال نحوية تغطي العديد من الأفعال التفصيلية، التي يمكن أن تكون منفصلة عن بعضها تماما وتشير ضمنا إلى العديد من الأفراد في بنية زمنية يتحمل الراوي مسئوليتها. ونحن نلتقي في التاريخ باستخدامات عديدة لمثل أفعال الشروع هذه تنظّم العديد من الأفعال الصغيرة في فعل شامل فريد. أما في الخطاب العادي عن الفعل فإن معنى فعل شروع ما لا يتأثر بنتيجة الفعل؛ سواء تحققت أم لم تتحقق ، نجح أم لم ينجح. لذلك إذا تميّز التاريخ بعبارات تميّز صدق واقعة معينة بصيغة نتائجها غير المقصودة، فإن صدق العبارات المؤثرة على الأحداث اللاحقة مهم لمعنى الوصف السردي .

نظرية الجمل السردية تكون بهذا ذات قيمة تمييزية بالنسبة للخطاب حول الفعل في اللغة العادية. ويكمن العامل التمييزي في «إعادة الترتيب بأثر رجعي للماضي» (ص 168) التي يختص بها الوصف السردي للفعل. إعادة الترتيب هذه ذات آثار بعيدة. بقدر ما يكون الماضي منظورا إليه زمنيا بصيغة النتائج غير المقصودة، يميل التاريخ إلى إضعاف النبرة القصدية في الفعل: «غالبا، وعلى نحو نموذجي تقريبا، تكون أفعال البشر غير مقصودة وفق هذه الأوصاف التي تقدّمها عنها الجمل السردية» (ص 182). هذا الملمح الأخير يُبرز الثغرة بين نظرية الفعل ونظرية التاريخ. «لأن المقصود من التاريخ إجمالا **ليس** أن نعرف عن الأفعال ما قد يكون الشهود يعرفونه، ولكن ما عرفه المؤرخون، فيما يتعلق بالأحداث اللاحقة بوصفها أجزاء في كليات زمنية» (ص 183)[32]. هذه الثغرة بين نظرية الفعل والنظرية السردية تساعدنا على أن نفهم على نحو أفضل بأي معنى يكون الوصف السردي نوعا واحدا من الوصف بين أنواع أخرى.

النتيجة الأخيرة أنه **لا يوجد تاريخ للحاضر**، بالمعنى السردي حصرا لهذا المصطلح. مثل هذا الشيء لن يكون إلا استشرافا لما يمكن أن يكتب المؤرخون عنا مستقبلا. إن التناظر بين التفسير والتوقع، الذي يميز العلوم

القياسية، يتحطم عند مستوى العبارات التاريخية ذاتها. إذا أمكن أن يكتب مثل هذا السرد عن الحاضر وتعرفنا عليه، يكون بوسعنا نحن بدورنا أن نخطئه من خلال فعل الضد مما توقع. ونحن لا نعرف أبدا ما سيكتبه المؤرخون عنا مستقبلا. كما أننا ليس فقط لا نعرف ما سيقع من أحداث، لكننا لا نعرف أي الأحداث سيكون مهما. وإذا شئنا التنبؤ بالأوصاف التي سينعت بها المؤرخون المستقبليون أفعالنا يكون لزاما علينا التنبؤ بالمصالح التي ستحركهم. فتأكيد بيرس «أن المستقبل مفتوح» يعني «أن لا أحد قد كتب تاريخ الحاضر». وهذه الملاحظة الأخيرة تعود بنا إلى نقطة البداية التي انطلقنا منها، أي الحدود الداخلية للعبارات السردية.

بأي مقياس يوضّح تحليل العبارات السردية مشكلة العلاقات بين فهمنا السردي والتفسير التاريخي؟

لا يعلن دانتو في أي موضع أن تحليله للجمل السردية يستنفد نظرية التاريخ. كما أنه لا يقول في أي موضع إن النص التاريخي يمكن أن يُختزل إلى تتابع من الجمل السردية. إن القيود التي تفرضها البنية الزمنية للجملة السردية على الوصف الصادق لحدث ما لا تكون إلا «تشخيصا في الحد الأدنى للفعالية التاريخية» (ص 25).

ويبقى صحيحا أن اختيار الجمل السردية نفسه بوصفه القيد الأدنى يمكن أن يترك الانطباع بأن العبارات التي تصف أحداثا نقطية الشكل، أو في الأقل أحداثا غابرة، في ضوء أحداث أخرى نقطية أو غابرة تكوّن الذرات المنطقية للخطاب التاريخي. والواقع أن المسألة لا تعدو، على الأقل حتى فصل دانتو العاشر، كونها مسألة «وصف صحيح للأحداث في ماضيها» (المصدر السابق). (وذلك في تضاد مع ادعاء فلاسفة التاريخ أيضا وصف أحداث في مستقبلها). ويكاد يبدو من المسلم به أن الأحداث التاريخية، مأخوذة كلا على انفراد، تتخذ جميعا الشكل نفسه؛ ماذا حدث لـ (س) خلال كذا وكذا فترة من الزمن؟ لا يوجد ما يشير إلى أن الخطاب التاريخي

يستلزم أدوات وصل، هي نفسها معقدة، متميزة عن بنية الجملة السردية. وهذا هو السبب في أن «التفسير» و«السرد» ـ بالمعنى السردي ـ ظل ينظر إليهما فترة طويلة على أنهما غير متمايزين. لا يريد دانتو اعتماد أي شيء من تمييز كروتشه بين الأخبار والتاريخ(33)، ولا من تمييز ولش بين سرد محض عادي، محدود بتسجيل ما حدث، وآخر مهم يسعى إلى تأسيس علاقات بين الحقائق. لأن السرد البسيط يؤدي بالفعل أكثر من مجرد تسجيل الأحداث حسب تسلسل ظهورها. إن قائمة من حقائق دون وشائج تربط بينها ليست سردا. هذا هو السبب في أن الوصف والتفسير ليسا متمايزين عن بعضهما، أو بتعبير دانتو القوي، هذا هو السبب في أن «التاريخ قطعة واحدة لا تتجزأ». ما نستطيع تمييزه هو السرد والشاهد المادي الذي يكون ضمانته. والسرد لا يقبل الاختزال إلى خلاصة جهازه النقدي، سواء أفهمنا من ذلك جهازه المفهومي أم الوثائقي. مع ذلك فإن التمييز بين السرد ودعامته المفهومية أو الوثائقية لا ينتهي إلى تمييز مستويين من التأليف. بل يتطابق تفسير سبب وقوع شيء ما ووصف ما وقع. والسرد الذي يخفق في التفسير سيكون أقل منزلة من السرد. إذ السرد الذي يفسر هو سرد عادي محض.

لا يوجد لذلك ما يشير إلى أن الشيء الإضافي الذي يتوفر عليه السرد في علاقته مع تعداد بسيط للأحداث يختلف عن البنية الثنائية للمرجعية في العبارة السردية، التي بفضلها يكون معنى حدث أو حقيقته مرتبطا بمعنى حدث آخر وحقيقته. وهذا هو السبب في أن فكرة الحبكة أو البنية السردية لا تبدو غائبة عن منطق الجملة السردية. يبدو الأمر وكأن وصف حدث سابق بصيغة آخر لاحق هو حبكة مصغّرة.

وفي كل الأحوال، نستطيع أن نسأل إن كانت الفكرتان مركبتين على بعضهما. فمثلا، عندما ينظر دانتو في فعالية انتقائية حتما للسرد التاريخي، يبدو وكأنه يستدعي عاملا بنيويا أكثر تعقيدا: «أي سرد هو بنية مفروضة على الأحداث، تجمعها بعضها إلى بعض، وتستبعد بعضها بوصفه غير مناسب»

(ص 132). يورد السرد «الأحداث الهامة فقط» (المصدر السابق). ولكن هل التنظيم السردي الذي يضفي على الأحداث معنى أو أهمية (وهما المعنيان اللذان توحي بهما كلمة «أهمية») ببساطة توسيع للجملة السردية ؟

حسب ما أراه، إذا كانت مسألة العلاقة بين النص والجملة غير مطروحة بوصفها كذلك، فإن السبب هو التركيز المبالغ فيه على خصومة دانتو لشبح الوصف التام، وحقيقة أن هذا الشبح طرده تحليل الجمل السردية[34].

تثار المشكلة مرة أخرى مع سؤال إن كان التفسير بصيغة القوانين ما زال له مكان في التاريخ، أي عندما «يكون السرد بالفعل، في طبيعة الحالة، **شكلا من التفسير**» (ص201 التأكيد مضاف). لا يقف دانتو في الواقع ضد همبل بشكل مباشر وحازم. بل يحدد نفسه بملاحظة أن أنصار نموذج القانون الشامل، في اهتمامهم بالبنية القوية للمفسِّرات، لا يرون أن هذه المفسِّرات تؤدي وظيفتها في مفسَّر هو بالفعل سرد، ومن هنا فهو «مشمول» بوصف يعد تفسيرا. لا يمكن أن نشمل حدثا ما بقانون عام إلا إذا تم تصويره في اللغة كظاهرة تحت وصف معين، وبالتالي بوصفه مسطوراً في جملة سردية. ينتج عن ذلك، أن بوسع دانتو أن يكون أكثر تحررا وغموضا بكثير من دراي بصدد نموذج القانون الشامل[35].

متابعة قصة

عمل غالي «الفلسفة والفهم التاريخي»، الذي يتركز على مفهوم «إمكانية المتابعة» لقصة ما، يتقدم بنا خطوة أخرى باتجاه مبدأ بنيوي للسرد[36]. ويسد هذا المفهوم، كما أرى، ثغرة تركها تحليل دانتو للجمل السردية. إذا كانت إحالة الجملة السردية الثنائية إلى الحدث الذي تصفه وحدث لاحق في ضوئه يتم الوصف تكوّن عاملا تمييزيا جيدا في العلاقة مع الأوصاف الأخرى للفعل التي تتم، مثلا، بصيغة مقاصد الفاعل وأسبابه، فإن

ذكر اختلاف بين تاريخين أو موقعين زمنيين لا يكفي لتشخيص سرد ما على أنه **ربط** بين الأحداث. إذ تبقى ثمة ثغرة بين **الجملة** السردية و**النص** السردي. وهذه الثغرة هي التي يحاول مفهوم «إمكانية المتابعة» لقصة ما سدّها.

لكن الواقع أن غالي يشرع في تحليله بصيغة فرضية أساسية واحدة، هي تحديدا ، «مهما كان الفهم ومهما كانت التفسيرات التي يحتويها عمل تاريخي ما، لابد من تقييمها على وفق علاقتها مع شكل سردي تنشأ عنه وتدفع تطوره» (ص XI). في هذه الأطروحة من الاتزان بقدر ما فيها من العزم. إنها لا تنكر أن التفسير يفعل أكثر من مجرد السرد. لكنها تتقيد فقط بتأكيد، أولا، أن التفسير لا يظهر من العدم، بل «ينطلق» بشكل أو بآخر من خطاب له بالفعل شكل سردي. ثانيا هي تقول إن التفسير يبقى بشكل أو بآخر «في خدمة» الشكل السردي. لذا فإن هذا الشكل هو في آن واحد منشأ التفسير وإطاره. وبهذا المعنى لا تقول الأطروحة السردية شيئا عن بنية التفسير. وهو ما يجعل فكرة إمكانية المتابعة تطمح لإشباع هذا المطلب الثنائي.

ما هي إذن القصة؟ وماذا يعني أن «نتابع» قصة؟

تصف القصة تتابعا من الأفعال والتجارب قام بها أو خضع لها عدد معلوم من الناس، سواء كانوا حقيقيين أم خياليين. وهؤلاء الناس يُقدَّمون إما في مواقف متغيرة وإما عبر رد فعلهم تجاه مثل هذا التغيير. وهذه التغييرات تكشف بدورها جوانب تخص الموقف أو الناس المنخرطين فيه، وتولد مأزقا جديدا يستدعي الفكر أو الفعل أو كليهما. وهذه الاستجابة للحالة الجديدة تدفع القصة إلى خاتمتها (ص 22).

كما سيرى القارئ، هذا المخطط لفكرة قصة ما ليس ببعيد عن ما أسميته الحبك. فإذا لم يجد غالي أن مِن المفيد ربط مفهومه للقصة مع مفهوم الحبكة، فسبب ذلك دون شك أنه كان أقل اهتماما بالقيود البنيوية المحايثة للسرد منه بالشروط الذاتية التي تصبح القصة على وفقها مقبولة. هذه الشروط الخاصة بالقبول هي التي تجعل قصة ما جديرة بالمتابعة.

أن تتابع قصة هو، في الواقع، أن تفهم الأفعال والأفكار والمشاعر المتلاحقة في القصة على أساس ما تقدّمه من «توجه» خاص. دعونا نفهم من هذا أن التطور «يسحبنا إلى أمام» ما أن نستجيب لهذه القوة عبر تكوين توقعات تتعلق بإكمال العملية كلها وحصيلتها. وسيدرك القارئ كيف أن الفهم والتفسير يمتزجان مع بعضهما على نحو لا يقبل العزل في هذه العملية. «من الناحية المثالية لابد أن تفسر القصة نفسها» (ص 23). ونحن لا نطالب بالتفسير بوصفه تكملة إلا عندما تُقاطع هذه العملية أو تتوقف.

أن نقول إن ثمة ما يوجهنا في مسار معين هو إدراك منا لوظيفة غائية في «الخاتمة»، وهو ما ركزتُ عليه هو نفسه في تحليلي لـ «النهاية»[37]. مع ذلك، نحتاج، استجابة لنموذج القانون الشامل، إلى أن نضيف أن «الخاتمة» السردية ليست شيئا قابلا للاستنباط أو التوقع. ولن تستحوذ على انتباهنا القصة التي لا تحتوي على مفاجآت أو مصادفات أو مواجهات أو مشاهد تعرّف. وهذا هو ما يجبرنا على متابعة قصة ما إلى خاتمتها، وهو أمر يختلف تماما عن متابعة جدل تكون خاتمته على ما هي عليه قسرا. بدلا من أن تكون خاتمة سرد ما ممكنة التوقع يجب أن تكون **مقبولة**. فنحن إذ ننظر إلى الوراء من الخاتمة نحو الأحداث الوسطى لابد أن يكون بوسعنا القول إن هذه النهاية تطلبت هذه الأحداث وتلك السلسلة من الأفعال. لكن هذه النظرة إلى الخلف نفسها أتاحتها الحركة الموجهة غائيا لتوقعاتنا بينما كنا نتابع القصة. إن تنافرا مطروحا على نحو مجرد، بين عرضية الحوادث وقبول الخاتمة هو تحديدا ما تكذبه إمكانية متابعة القصة. لا تكون العرضية مرفوضة إلا بالنسبة لحقل يربط الفهم بفكرة السيادة. وأن تتابع قصة ما هو «أن تجد [الأحداث] مقبولة فكريا **في نهاية المطاف**» (ص31، التأكيد منه). وما يمارس من ذكاء هنا ليس هو نفسه الذي يرتبط بقانونية عملية ما، بل هو ذكاء يستجيب إلى الانسجام الداخلي لقصة تجمع العرضية والقبول.

لن يخطئ القارئ ملاحظة الصلة المدهشة لهذا الطرح مع فكرة التوافق

المتنافر التي استخلصتها من المعالجة الأرسطية للقلب والتحول ضمن إطار نظرية أرسطو في الحبكة. وسيوجد الاختلاف الرئيس، إذا نظرنا في النقد النابع من أرسطو، دون شك في جهة العامل الذاتي الذي تُدخِله فكرة التوقع أو الجذب بسبب النهاية؛ وباختصار، ما تدخله الغائية الذاتية التي يستبدلها بالتحليل البنيوي. بهذا المعنى، يكون مفهوم «إمكانية المتابعة» مستمدا من سيكولوجيا التلقي أكثر منه من منطق التصور(38).

إذا شئنا الانتقال الآن من مفهوم «القصة» إلى مفهوم «التاريخ»، يكون لزاما علينا تأشير الاستمرارية بينهما بادئ ذي بدء. واستراتيجية غالي تحديدا هي أن ينقش القطيعة الأبستمولوجية بينهما ـ التي لا ينكرها على الإطلاق ـ في إطار استمرارية الاهتمام السردي. هذه الاستراتيجية تتصدى، بوضوح تام وعلى نحو مباشر وحازم، للإشكالية المطروحة في الفصل السابق. والسؤال هو إن كان للتحليل الذي سيأتي أي تطبيق خارج التاريخ السردي الذي يتخذه غالي مثالا يحتذى. أما موضوع مثل هذا التاريخ فهو الأفعال الماضية التي سُجّلت أو تلك التي يكون بمستطاعنا الاستدلال عليها من السجلات والتقارير. فالتاريخ الذي نكتبه هو تاريخ تلك الأفعال التي نجد أن مشاريعها أو نتائجها يمكن أن تكون وثيقة الصلة بفعلنا. بهذا المعنى، يشكل التاريخ كله شذرة أو شريحة واحدة من عالم اتصال فريد. وذلك هو ما يجعلنا نتوقع أن تشير أعمال التاريخ في هوامشها، حتى لو كانت أعمالا معزولة، إلى التاريخ الفريد من نوعه الذي لا يمكن لأحد كتابته برغم ذلك.

إذا كان أحد لم يلاحظ هذه الاستمرارية السردية بين القصة والتاريخ في الماضي إلا نادرا، فإنما ذلك لأن المشاكل التي تطرحها القطيعة الإبستمولوجية بين القصص والتاريخ، أو بين الأسطورة والتاريخ، قد وجّهت الانتباه إلى مسألة البرهان، على حساب السؤال الأساسي المتعلق بالسبب الذي يفسر أهمية مؤلَف تاريخي ما. هذه الأهمية هي ضمانة الاستمرارية بين التاريخ المستند على الكتابة التاريخية والسرد الاعتيادي.

لابد لكل التاريخ، بوصفه سردا، أن يتعامل مع «إنجاز رئيس ما أو إخفاق ما لأناس يعيشون ويعملون معا، في مجتمعات أو أمم أو أية جماعات منظمة على نحو يضمن الديمومة» (ص 65). وهذا هو السبب، في أن التواريخ بالرغم من علاقتها النقدية مع السرد التقليدي، التي تتعامل منها مع توحيد إمبراطورية ما أو تفككها، مع صعود أو تدهور طبقة ما ، حركة اجتماعية، طائفة دينية، أو أسلوب أدبي هي مرويات سردية. وفي إطار ذلك لا يكون الاختلاف بين فرد ومجموعة حاسما. وكانت الساغات sagas والملاحم القديمة تركز على مجموعات لا على أفراد معزولين. «كل التاريخ من حيث الأساس، شأنه شأن الساغا، سرد لأحداث يلعب فيها الفكر والفعل الإنسانيان دورا مهيمنا» (ص69). وحتى عندما يتعامل التاريخ مع تيارات أو توجهات أو نزعات فإن فعل متابعة السرد هو الذي يضفي عليها وحدة عضوية. لا تعرض نزعة ما نفسها إلا ضمن تتابع الأحداث التي نتابعها. إنها «خاصية ميل إلى النموذج تتصف بها هذه الأحداث الخاصة» (ص 70). هذا هو السبب في : (1) أن قراءة قصص المؤرخين هذه مستمدة من قابليتنا على متابعة القصص. نحن نتابعها من طرف إلى الطرف الآخر، ونحن نتابعها في ضوء القضية التي يَعِد بها تتابع الأحداث العرضية أو يُلمّح إليها. (2) وعلى نحو متلازم فإن ثيمة هذه القصص تستحق أن تُروى وسردها يستحق أن يُتابع، لأن هذه الثيمة مركبة فوق مصالح تخصنا بصفتنا كائنات بشرية، مهما كانت هذه الثيمة بعيدة عن مشاعرنا الحاضرة. ومن خلال هذين الملمحين يكون «التاريخ نوعا من جنس القصة» (ص 66).

كما نرى فإن غالي يؤخر اللحظة التي يجب عليه فيها التصدي للمشكلة من الجانب الآخر. لماذا يسعى المؤرخون إلى تفسير الأشياء بطريقة مختلفة عن تلك التي توجد في تفسير القصص التقليدية، التي يقطعون صلتهم بها؟ وكيف يتسنى لنا التعبير عن الانقطاع الذي يدخله العقل النقدي في التاريخ من جهة، والقصص والسرديات التقليدية من جهة أخرى؟

تبدي فكرة إمكانية المتابعة هنا وجها آخر. قلنا إن كل قصة تفسّر نفسها من حيث المبدأ. بكلمات أخرى، يجيب السرد على سؤال «لماذا؟» في الوقت نفسه الذي يجيب فيه على سؤال «ماذا؟». وأن نخبر عما حدث هو أن نخبر لماذا حدث. في الوقت ذاته فإن متابعة قصة ما عملية صعبة وشاقة، كما يمكن أن تتعثر أو تتوقف. وقد قلنا أيضا إن على القصة أن تكون مقبولة في نهاية المطاف (وكان بإمكاننا القول، بالرغم من أي شيء). ويصح هذا، كما عرفنا منذ تأويلي لأرسطو، على كل سرد. إن استخلاص «واحد بسبب الآخر» من «واحد بعد الآخر» ليس بالأمر الهين دائما. نتيجة لذلك، يقيم فهمنا السردي الأكثر أولية مواجهة بين توقعاتنا المحكومة بمصالحنا وتعاطفاتنا وأسباب يجب عليها لكي تحقق معانيها أن تصحح تحيزاتنا. بهذه الطريقة يكون الانقطاع النقدي مدمجا في الاستمرارية السردية ذاتها. وهكذا نرى الطريقة التي تتمكن بها الظاهراتية المطبقة على إمكانية المتابعة اليومية للقصة من الاتساع إلى حد بلوغ نقطة إقحام لحظة نقدية في قلب فعل متابعة القصة الأساسي.

هذا التفاعل بين التوقعات المحكومة بالمصالح والعلل المحكومة بالعقلانية النقدية يوفر إطارا مناسبا للتصدي للمشكلتين الإبستيمولوجيتين حصرا المطروحتين في الفصل الرابع أعلاه، وهما التغير في مقاس الكيانات التي يتعامل معها التاريخ المعاصر، والاستعانة بالقوانين على مستوى التاريخ العلمي. تبدو المشكلة الأولى وكأنها تلزم المشتغل بالسرد بالمساهمة في معركة بين مدرستين في الفكر. بالنسبة للأولى منهما، التي يمكن تسميتها بالمدرسة «الاسمية»، ليس للأطروحات العامة التي تحيل إلى كيانات جماعية وتعزو محمولات فعل إليها (نتكلم هنا عن سياسة حكومة، تقدم في إصلاح ما، تغيير في دستور) أي معنى مستقل. وبرغم أن هذه الأطروحات، إذا أخذت بالمعنى الدقيق ، لا تشير إلى أفعال قابلة للتعريف لأفراد منفردين، فإن التغيير المؤسساتي في التحليل الأخير ليس سوى اختصار لكثرة من

الحقائق الفردية في نهاية المطاف. بالنسبة للمدرسة الثانية، التي يمكن أن نسمّيها بـ«الواقعية»، تُعد المؤسسات وكل ظاهرة جمعية تشبهها كيانات واقعية، لها تاريخها الخاص، وهي غير قابلة لأن تختزل إلى الأهداف والجهود والمشاريع التي تُعزى للأفراد الذين إما ينشطون منفردين أو كمجموعات، باسمهم أو باسم جماعات تمثلهم. وعلى العكس، لكي نفهم أفعالا تُعزى للأفراد، لابد لنا من الإشارة إلى هذه الحقائق المؤسساتية التي تنشط داخلها. وأخيرا، نحن لا نأبه حقا بما يفعله الأفراد بصفتهم أفراداً.

عكس كل التوقعات، يحرص غالي كثيرا على عدم الاصطفاف مع الأطروحة الاسمية. فالاسميون لا يفسرون، في الواقع، لماذا يكون من مصلحة المؤرخ الشروع في اختصار الحقائق المفردة وإلحاقها بتجريد يتعلق باختصار مؤسساتي، ولا لماذا يكون المؤرخون عازفين عن تعداد كل فعل ورد فعل مفرَدين من أجل فهم نشوء مؤسسة ما. لا يرى الاسميون الرابطة الوثيقة بين استخدام التجريدات والخاصية الانتقائية البارزة التي تسم الاهتمام التاريخي. كما أنهم لا يرون، في الغالب، أن الأفراد يقومون بما يُعزى لهم من أفعال بصفتهم أفرادا إلا أنهم يفعلون ذلك بقدر ما هم يشغلون دورا مؤسسيا. وأخيرا، لا يرى الاسميون أن فهم الظواهر الكلية من نوع «المسار الاجتماعي» أو «المؤسسات الاقتصادية» يتطلب استخدام «متغيرات مفتعلة»، تؤشر (س) المكان الذي تتقاطع فيه كل التفاعلات غير المستكشفة بعد والقادرة على أن تشغل مكان (س) هذه[39]. على وفق كل هذه الاعتبارات، يتضح أن المنهج الفيبري الخاص بـ «الأنماط المثالية» هو أفضل طريقة لتفسير هذا النوع من التجريد.

مع ذلك فإذا كانت ممارسة المؤرخ تكذّب الأطروحة المتطرفة القائلة إن ما يوجد هو الأشياء الفردية فقط، وبضمنها الأشخاص، فإنها لا تبرر أطروحة الواقعي القائلة إن كل الفعل الإنساني ينطوي على إحالة ضمنية إلى حقيقة مؤسساتية اجتماعية ما ذات طبيعة عامة، ويكفي إيضاح هذه الإحالة

لتفسيره. تبين أطروحة الاسمي، برغم عدم كفايتها الإبستمولوجية، هدف الفكر التاريخي، الذي هو عرض التغيرات الاجتماعية التي تهمنا (لأنها تعتمد على الأفكار والخيارات والأماكن والجهود والنجاحات والخيبات التي تتصل برجال ونساء أفراد). مع ذلك فإن الواقعي يقدم إيضاحا أفضل للطريقة التي يدرك بها التاريخ هذا الهدف، تحديدا، من خلال الاستعانة بكامل المعرفة المتوفرة ذات الصلة بالحياة الاجتماعية، من الحقائق البديهية التقليدية إلى النظريات الرياضية والنماذج التجريدية للعلوم الاجتماعية» (ص 84).

إذن، فغالي البعيد عن الاصطفاف بنظريته السردية إلى جانب النظرية الاسمية، يحاول تحقيق اقتران بين الإبستيمولوجيا الضمنية في الأطروحة الواقعية وبين الأنطولوجيا الفردية أساسا الموجودة ضمنا في الأطروحة الاسمية. يمكن لهذه الانتقائية أن تكون حلا ضعيفا إذا لم تمثل جيدا ما يفعله المؤرخون المحترفون في الممارسة عندما يبلغون اللحظات الحاسمة في عملهم. إن جهدهم بأكمله ينصب على بلوغ أقصى درجة ممكنة من التحديد لكيفية تبني هذا أو ذاك من الأفراد أو مجموعات الأفراد أدوارا مؤسساتية معينة والتزامه بها أو تخليه عنها أو فشله في التشبث بها. بالمقابل، فإنهم يقتنعون وهم وسط هذه اللحظات الحاسمة، بمختصرات عامة، مطروحة بصيغ مؤسساتية، وذلك لأن المجهولية تبقى سائدة خلال الفواصل حتى يحدث قطع من نوع ما يستحق الذكر ويؤدي إلى تغيير مسار الظاهرة المؤسساتية أو الاجتماعية. هكذا هي الحالة عموما في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، حيث تسود المجهولية الضخمة للقوى والتيارات والبنى. مع ذلك حتى هذا النوع من التاريخ الذي يكتب، في حدوده القصوى، دون تواريخ أو أسماء علم لا يخفق في عرض المبادرات وخواص العقل والشجاعة واليأس ونزعات الأفراد من البشر «حتى لو كانت أسماؤهم منسية في الغالب» (ص 87).

أما بالنسبة لمشكلتنا الثانية، المتعلقة بوظيفة القوانين في التفسير

التاريخي، فإن من الضروري توخي الحذر تجاه تأويل خاطئ لما يتوقع المؤرخون من هذه القوانين. فهم لا يتوقعون منها أن تستأصل العوارض، بل أن توفر فهما أفضل لمساهمتها في مسيرة التاريخ. ذلك هو السبب في أن مشكلتهم ليست الاستنباط أو التوقع ولكن الفهم الأفضل للتشابكات المعقدة التي اجتمعت في وقوع هذا الحدث أو ذاك. وفي هذا يختلف المؤرخون عن الفيزياويين. فهم لا يسعون إلى توسيع لحقل التعميمات يكون ثمنه اختزال العوارض. بدلا من ذلك هم يرغبون في فهم أفضل لما حدث. وتنطبق هذه النقطة على تلك المناطق التي تشد انتباههم فيها العوارض، سواء تعلق الأمر بالصراعات بين دول ـ الأمم أم الصراعات الاجتماعية أو الاكتشافات العلمية أو الابتكارات الفنية[40]. الاهتمام بهذه الأحداث، الذي أقارنه بالقلب والتحول الأرسطي، لا يدل على أن المؤرخين يستسلمون للإثارة. بل تكمن مشكلتهم تحديدا في دمج هذه الأحداث في سرد مقبول، وبالتالي تسطير العرضية داخل تخطيط شامل. وهذا الملمح جوهري لقابلية المتابعة لأية حقيقة يمكن سردها.

إحدى نتائج هذه الأولوية لمفهوم قابلية المتابعة أن التفسيرات، التي يستعير لها المؤرخون قوانين من العلوم التي يربطون بها ميدانهم، ليس لها نتيجة أخرى عدا أنها تسمح لنا بأن نتابع القصة على نحو أفضل، عندما تصبح رؤيتنا لتداخلاتها مضببة أو عندما تبلغ إمكانية قبولنا لرؤيا المؤلف نقطة التحطم.

لذلك سيكون من الخطأ الفادح أن نرى هنا أشكالا مخففة تدل على نموذج قانون شامل قوي. فالتفسيرات ببساطة تدعم قدرتنا على متابعة قصة ما وتعينها. وبهذا المعنى فإن وظيفتها في التاريخ «وظيفة مساعدة» (ص 107).

مثل هذه الأطروحة لن تكون مقبولة إذا لم نكن نعرف بأن كل سرد يفسر نفسه، بمعنى أن سرد ما حدث هو بالفعل تفسير لسبب حدوثه. بهذا المعنى فإن أصغر قصة تحتوي على تعميمات، سواء كانت من النوع

التصنيفي أم السببي أم النظري. ونتيجة لذلك فليس ثمة ما يمنع تعميمات وتفسيرات أكثر تعقيدا من أن يتم تطعيمها في السرد التاريخي وإلى حد ما إقحامها فيه. ولكن إذا كان كل سرد يفسر نفسه بهذا الشكل، فإن السرد التاريخي، بمعنى آخر، لا يفعل ذلك. كل سرد تاريخي يبحث عن تفسير يوحده مع ذاته، لأنه يخفق في تفسير نفسه. إنه بحاجة إلى أن يوضع على الطريق من جديد. من هنا يكون المعيار لتفسير جيد معياراً عملياً. ووظيفته تصحيحية على نحو بيّن. وقد أشبعت تفسيرات دراي العقلية هذا المعيار. فنحن نعيد بناء حسابات فاعل ما عندما يفاجئنا مسار معين للفعل يثير فضولنا أو يتركنا في حيرة.

على وفق هذا المعيار لا يفعل التاريخ شيئا مختلفا عن فقه اللغة (الفيلولوجيا) والنقد النصي. عندما يبدو أن قراءة لنص أو تأويل معطى تبدو متنافرة مع حقائق أخرى مقبولة، فإن الفيلولوجي أو الناقد النصي يعيد ترتيب الجزئيات ليجعل كل شيء مفهوما مرة أخرى. فالكتابة هي إعادة كتابة. بالنسبة للمؤرخين، ما هو غامض يصبح تحديا لتلك المعايير التي تجعل التاريخ، في أعينهم، قابلا للمتابعة ومقبولا.

في هذا المسعى المتعلق بإعادة سبك طرق سابقة في كتابة التاريخ، يقترب المؤرخون إلى أقصى حد من نوع التفسير الهمبلي Hempelian. حين يواجههم مسار غريب للأحداث يعمدون إلى تشييد نموذج لمسار عادي للفعل، ثم يسألون كيف ينحرف سلوك الفاعلين المقصودين عنه. يستعين كل تفسير للمسارات الممكنة للفعل بهذه التعميمات. وأكثر حالات إعادة السبك هذه تواترا وأهمية هي الحالة التي يطرح بها المؤرخ تفسيرا لم يكن متاحا للفاعلين، وليس هذا فقط، لكنه يختلف عن التفسيرات التي تطرحها التواريخ السابقة، التي أصبحت مصمتة وملغزة بالنسبة للمؤرخ الجديد. في هذه الحالة، أن تفسر هو أن تبرر إعادة توجيه ما يقع ضمن الاهتمام التاريخي، وهو ما يؤدي إلى مراجعة (ورؤيا) جديدة عامة لمسار كامل في

التاريخ. والمؤرخ الكبير هو من ينجح في الحصول على القبول لطريقة جديدة في متابعة التاريخ.

لكن ليس من حالة يتجاوز بها التفسير وظيفته المساعدة والتصحيحية بالنسبة للفهم مطبقا على إمكانية متابعة السرد التاريخي.

في الفصل القادم، سوف نسأل إن كانت وظيفة التفسير «المساعدة» هذه تكفي لإيضاح «اللامساواة» التي يأتي بها البحث التاريخي بالنسبة لكيانات السرد وإجراءاته.

الفعل التصوري

مع عمل لويس منك نقترب أكثر من الجدل الرئيس للمفهوم «السردوي» القائل إن السرديات كليات عالية التنظيم، تستلزم فعل فهم محددا يتخذ طبيعة حكم. ومما يزيد من أهمية هذا الجدل أنه لا يستفيد من مفهوم الحبكة القادم من النقد الأدبي. وفقدان الإحالة هذا إلى الإمكانيات البنيوية للسرد القصصي، بدوره، قد يفسر نقصا معينا في تحليل منك، سأناقشه في نهاية هذا القسم. مع ذلك لم يبلغ أحد الحد الذي بلغه منك في إدراك الخاصية التأليفية للفعالية السردية.

ونجد بالفعل في مقال نشر عام 1965 أن جدالاته ضد نموذج القانون الشامل تمهد الطريق لتشخيص يرى في الفهم التاريخي فعل حكم، بالمعنى الثنائي الذي يعزوه نقدا كانط الأول والثالث للمصطلح، وهو تحديدا وظيفة التأليف التي يؤديها «الإدراك معا» (أو الإلمام) إلى جانب الوظيفة التأملية التي ترافق كل عملية إجمالية[41]. في هذه المقالة يستعرض التعارضات التي أكد عليها النقاد الآخرون من قبل، بين متطلبات نموذج القانون الشامل ذات الطابع المنظوري إلى حد كبير والفهم الفعلي الذي يعكسه العمل الراهن في التاريخ. وهو يظهر أن هذه التعارضات لا يمكن إيضاحها إلا عندما تتأسس استقلالية الفهم التاريخي.

لماذا يكون بوسع المؤرخين أن يطمحوا إلى تفسير الأشياء بينما يكونون عاجزين عن التكهن بها؟ لأن التفسير لا يكافئ دائما إدراج حقائق تحت قوانين. في التاريخ، أن تفسر هو في الغالب أن تستفيد من «لمّ الشتات» colligations. إذا استخدمنا مصطلح ويويل وولش ـ الذي ينتهي إلى «تفسير حدث ما من خلال تتبع علاقاته الداخلية مع أحداث أخرى ووضعه في سياقه التاريخي» (ص 171). هذا الإجراء يميز على الأقل التفسيرات ذات الترتيب التتابعي. لماذا تكون فرضيات التاريخ غير قابلة للتكذيب كما هو الحال مع فرضيات العلم؟ لأن الفرضيات ليست هدف التاريخ، هي محض علامات تميز حقل البحث، أو دلائل تخدم ذلك النمط من الفهم الذي يتعلق أساسا بالسرد التأويلي، الذي ليس بتعاقب زمني ولا بعلم. لماذا يميل المؤرخون بقوة إلى الاستعانة بإعادة البناء الخيالية؟ لأن مهمة الرؤية الشاملة هي «استيعاب [الأحداث المكوّنة] عبر إصدار حكم يتمكن من جمعها معا بدلا من استعراضها واحدا بعد الآخر» (ص 178). ونتيجة لذلك، فإن وجهة النظر الشاملة هذه ليست «منهجا»، ولا هي «تقنية برهنة أو مجموعة مبادئ غايتها الاكتشاف، لكنها ضرب من الحكم التأملي» (ص 179). لماذا نفتقد إلى نتائج «قابلة للعزل» في جدل المؤرخ أو عمله؟ لأن السرد بمجمله هو الذي يدعم هذه النتائج. وهي معروضة بوساطة الترتيب السردي وغير مبرهن عليها. «المعاني الفعلية يوفرها السياق بمجمله» (ص 181). مع هذا الجدل، تتقدم بوضوح إلى الصدارة فكرة تأليف شامل أو حكم إجمالي، تشبه العملية التي تسمح لنا بأن نؤول تأليفة بوصفها كلا. «إذ يناسب منطق الإثبات اختبار النتائج القابلة للعزل، لكن المعاني المكوّنة تستلزم نظرية في الحكم» (ص 186). لماذا يمكن للأحداث التاريخية أن تكون فريدة ومشابهة لأحداث أخرى؟ لأن المشابهة والفرادة تتأكدان على نحو متناوب كوظيفة للسياقات الماثلة. مرة أخرى ينتهي الفهم التاريخي إلى «استيعاب حدث معقد من خلال «رؤية الأشياء معا» في حكم كلي وإجمالي لا يمكن أن تستبدل به أية

تقنية تحليلية» (ص 184). لماذا يطمح المؤرخون إلى مخاطبة عموم الجمهور كإمكانية وليس مجرد منتدى علمي ببساطة؟ لأن ما يحاولون إيضاحه هو نوع من الحكم أقرب إلى الحكم العملي (التدبر، التبصر) phronesis الذي قال به أرسطو منه إلى العلم. وتصبح مشكلة المؤرخ «مفهومة ... إذا ما نظر إليها على أنها محاولة لإيصال تجربته في رؤية ـ الأشياء ـ معا عبر أسلوب الواحد ـ بعد ـ الآخر السردي بالضرورة» (ص 188).

خاتمة هذه المقالة على وجه الخصوص تستحق الاقتباس: المؤرخ «يصقل عادة الفهم المتخصصة التي تحوّل كتلا من الأحداث إلى تتابعات مترابطة، ويؤكد أفق الحكم الإجمالي في تأملنا للتجربة ويوسِّعه» (ص 191). ويقر منك دون تردد أن هذه المماهاة للفكر التاريخي مع «الحكم الإجمالي» تترك المشاكل الإبستمولوجية مفتوحة، مثل «مسألة إن كانت «التأليفات التأويلية» تقبل إجراء مقارنة بينها منطقيا، إن كانت توجد أرضيات عامة تبرر تفضيل إحداها على الأخرى، أو إن كانت هنالك معايير للموضوعية والحقيقة في التاريخ» (المصدر السابق). لكن هذه الأسئلة الإبستمولوجية تفترض مسبقا أننا عرّفنا «ما يميز التفكير التاريخي الرفيع عن كل من التفسيرات اليومية التي يأتي بها الحس الفطري والتفسيرات النظرية للعلم الطبيعي» (ص 191 ـ 192).

يزيد منك من تحديد معالم مدخله الخاص إلى هذه المسائل في مقال نُشر عام 1968، على أساس نقد لكتاب غالي(42). لا يمكن الطعن في الظاهراتية المطبقة على قدرتنا على متابعة قصة ما دمنا مجبرين على التعامل مع قصص ليست نتائجها معروفة للسامع أو القارئ، كما هو الحال في متابعة لعبة ما. هنا لن تساعدنا معرفتنا بقواعد اللعبة على التكهن بنتيجتها. علينا أن نتابع سلسلة الوقائع إلى خاتمتها. ترقى العوارض، بالنسبة للفهم الظاهراتي إلى مستوى وقائع مدهشة وغير متوقعة في الظروف المعينة. نحن نتوقع خاتمة ما، ولكننا لا نعرف من بين العديد من الخاتمات المحتملة أياً

منها سيقع. وهذا هو الذي يجعلنا مجبرين على متابعة السلسلة من طرف إلى الطرف الآخر. كما أن ذلك هو السبب في أن مشاعر التعاطف أو العداوة لابد أن تساعد على دعم ديناميكية العملية برمتها. غير أن منك يحاجج بأن حالة الجهل هذه ومعها الفعالية اللاتأملية التي تشكّل متابعة القصة ليسا مما يميز إجراءات المؤرخ. فليس التاريخ «كتابة القصص، بل إعادة كتابتها» (ص 687). وقرّاؤه، بدورهم، يوطنون أنفسهم لمتابعة «تأملية» مستجيبين لحالة المؤرخ بوصفها إعادة رواية وإعادة كتابة للقصة. يظهر التاريخ ما أن تنتهي اللعبة(43). وليست مهمته إبراز الأحداث بل اختزالها. والمؤرخ يتابع الخطوط دائما متجها إلى الوراء، لأنه «ليس ثمة من عوارض تمضي إلى الوراء» (المصدر السابق). لا يعني هذا أن القراء، وقد عرفوا النتيجة، كان باستطاعتهم التكهن بها. إنهم يقرأون لكي يروا سلاسل الأحداث بصفتها «نموذج علاقات» مفهوما (ص 688). هذه القابلية الاسترجاعية للفهم تستند على بناء لم يكن بوسع شاهد أن يركبه أثناء وقوع الأحداث، مادام هذا الطريق إلى الوراء لم يكن متاحا لأي شاهد معاصر للحدث(44).

يضيف منك تعليقين آخرين. في ظاهراتية تقتصر على حالة متابعة قصة للمرة الأولى، تتعرض وظيفة التفسير لخطر التهوين من أمرها واختزالها إلى فعل ملء الثغرات أو تنحية الغوامض التي تعيق تدفق السرد جانبا. يبدو التفسير أقل هامشية وبالتالي أقل تنظيرا إذا كانت مهمة المؤرخ الانطلاق إلى الوراء، وإذا لم تكن ثمة عوارض تعود إلى الوراء، كما يقول منك. «يجب لمنطق التفسير أن تكون له صلة ما مع ظاهراتية الفهم؛ ويأمل المرء أن يساعد الأول على تصحيح الأخير والأخير على اغتناء الأول»(45).

وجدله الثاني قابل للمناقشة أكثر. فهو يقول إن غالي «يرغب في أن يحول انفتاح وعرضية مستقبلنا الحاضر إلى سرد الأحداث الماضية، ما بدا له أن ليس بإمكاننا التفكير بها إلا بطريقة واحدة هي أنها كانت ذات مرة مستقبلا» (ص 688). بفعله ذلك يتبع غالي أنطولوجيا زمن مغلوطة، ملمحها

الرئيس «أن الماضي والمستقبل لا يختلفان عن بعضهما على نحو قاطع : الماضي يتكون من مستقبلات ماضية والمستقبل من ماضيات مستقبلية» (المصدر السابق). لا أجد هذه الحجة مقنعة. فأولا أنا لا أعتقد أن المستقبلات الماضية والماضيات المستقبلية تتشابه على نحو قاطع. على العكس، إن انعدام التناظر بينهما يغذي ما يسميه منك بصواب تام «حدّة الوعي التاريخي» (المصدر السابق). ثمّ إن الطابع المتعيّن للماضي لا يستبعد تغيرات المعنى ذات الأثر الرجعي التي لفت دانتو إليها الاهتمام بنجاح كبير. ثالثا، إن عملية متابعة إلى الأمام من جديد لطريق كنا قد قطعناه من قبل متحركين إلى الوراء قد تفتح مرة أخرى، إن صح التعبير، نمط العرضية الذي كان ذات مرة يعود للماضي عندما كان حاضرا. وهي قد تعيد إقامة تعجب عارف تسترد «العوارض» بفضله جزءا من قوتها الابتدائية المفاجئة. والمرجح أن هذه القوة تنتمي إلى الطبيعة القصصية للفهم التاريخي التي سأناقشها فيما بعد. وبتحديد أكبر، يمكن ربطها بذلك الجانب من القصص الذي وصفه أرسطو بمحاكاة الفعل. على مستوى العوارض الأولية تتمتع بعض الأحداث بمنزلة أنها ظلت مستقبلا لمسار الفعل الذي يُعاد تكوينه بنظرة تراجعية. بهذا المعنى، لابد أن يوجد مكان للمستقبلات الماضية حتى في أنطولوجيا الزمن، بحيث يتشكل زماننا الوجودي من تصورات زمنية يؤسسها التاريخ والقصص معا. وسأعود إلى هذه المناقشة في الجزء الثاني من هذا البحث.

هنا أود أن أؤكد على ذلك الضرب من الأحادية الناجم عن استبدال ظاهراتية إدراك النظرة التراجعية بالإدراك المباشر لقصة تتم متابعتها لأول مرة. ألا يجازف منك، على مستوى إعادة الرواية، باحتمال إزالة ملامح العملية السردية التي تشترك بها الرواية وإعادة الرواية واقعيا، لأنهما ينبعان من بنية السرد نفسها وهي تحديدا الجدلية بين العرضية والنظام، بين مجموعة الأحداث والتصور، بين التنافر والتوافق؟ وعلى طول هذه الجدلية، أليست

جدلية السرد المحدودة هي التي تتعرض لخطر إساءة الفهم؟ الحقيقة أننا نستطيع أن نلاحظ في تحليلات منك ميلا إلى «تجريد» فعل «الإدراك معا» نفسه، الذي يميز العملية التصورية، من أية خاصية زمنية. إن رفضه أن يعزو ما كان ذات مرة مستقبلا إلى أحداث مسرودة يدل بالفعل على هذا التوجه. ويتأكد ذلك أكثر عبر إصراره على فعل إعادة الرواية على حساب فعل متابعة قصة لأول مرة. هنالك مقالة ثالثة لمنك تعرض هذه الأطروحة بوضوح[46].

تتجلى قوة هذه المقالة في فهمه النمط التصوري على أنه واحد من ثلاثة أنماط لـ «الاستيعاب» بالمعنى الواسع، الذي يتضمن أيضا النمطين النظري والمقولاتي categorical. حسب النمط النظري، يتم استيعاب الأشياء على وفق حالة ما أو بصفتها أمثلة على نظرية عامة. والنوع المثالي لهذا النمط يمثله لابلاس. وحسب النمط المقولاتي، الذي يُخلط غالبا مع النمط السابق، استيعاب شيء ما هو أن نقرر مع أي نوع من الأشياء نحن نتعامل، أيُّ نظام للمفاهيم المسبقة ينظم تجربة تبقى بخلاف ذلك عشوائية؟ ويهدف أفلاطون إلى هذا الاستيعاب المقولاتي كما يفعل معظم الفلاسفة النسقيين. ويجمع النمط التصوري عناصره في شبكة مفردة وملموسة من العلاقات[*]. إنه ذلك النمط من الاستيعاب الذي يميز العملية السردية. وتشترك الأنماط الثلاثة كلها في هدف واحد، لا يقل حضورا ضمنا في النمط التصوري منه في النمطين الآخرين. الاستيعاب بالمعنى الواسع يُعرّف بوصفه فعل «إدراك معا في فعل عقلي واحد لأشياء لا تُجرّب معا، أو حتى يمكن أن يكون بالإمكان أن تجرب معا، لأنها منفصلة بفعل الزمان أو المكان أو النوع المنطقي. والقدرة على فعل ذلك شرط ضروري (رغم أنه ليس كافيا) **للفهم**» (ص 547، التأكيد منه). بهذا المعنى، لا يتحدد الاستيعاب بالمعرفة التاريخية

(*) يشير منك إلى وجود ثلاثة أنماط لاستيعاب متابعة قصة هي النمط النظري، وهو طريقة لابلاس، والنمط المقولاتي، وهو طريقة أفلاطون، والنمط التصوري الخاص به (م).

أو الأفعال الزمنية. أن تفهم استنتاجا منطقيا بوصفه ناتجا عن مقدمات هو نوع من الاستيعاب ليست له أية ملامح سردية، برغم أنه ينطوي بالفعل على افتراضات مسبقة زمنية، ما دام ما نحاول أن نفكر به ككل يتكون من «العلاقات المعقدة بين أجزاء لا يمكن تجربتها إلا **واحدا بعد الآخر**» (ص 548). لكن هذه لا تعدو كونها طريقة للقول مع كانط إن كل التجربة تحدث في الزمن، حتى وهي تحدث أيضا في المكان، ما دام علينا أن نلاحق كل مكونات التجربة المتعلقة بذلك وخطواتها ونستبقيها وندركها. باختصار «الاستيعاب فعل فردي يرى الأشياء معا لا غير» (ص 553).

فضلا عن ذلك فإن الاستيعاب بالمعنى الواسع يمثل ملمحا أساسيا واحدا له مضامين مهمة بالنسبة للنمط السردي للاستيعاب. يعلن منك أن لأي استيعاب هدفا مثاليا، حتى وإن كان يتعذر بلوغه، هو استيعاب العالم بوصفه **كلية**. وللتعبير عن ذلك بطريقة أخرى، يتعذر بلوغ هذا الهدف لأنه سيرقى إلى مرتبة الاستيعاب الإلهي؛ لكنه يبقى مهما لأن «المشروع البشري هو احتلال مكان الرب» (ص 549). وليس هذا الإدخال المفاجئ لموضوعة لاهوتية أمرا هامشيا. فالهدف النهائي المزعوم لأنماط الاستيعاب الثلاثة ينطلق من تحويل تعريف بويثيوس لـ«معرفة الرب للعالم بوصفها [الكل في آن واحد حاضرة أبداً] totum simul وتكون فيها اللحظات المتلاحقة للزمن كله حاضرة معاً في إدراك واحد، كما لو كانت منظراً شاملاً من الأحداث» (المصدر السابق)، إلى أبستيمولوجيا[47].

لا يتردد منك في تطبيق هدف الاستيعاب بمعناه الواسع هذا على النمط التصوري. «إن المعرفة الحاضرة أبداً[*] totum simul التي اعتبرها بويثيوس معرفة الرب بالعالم ستكون بالطبع أعلى درجات الاستيعاب التصوري» (ص 551). وفي ضوء هذا الإعلان، يتخذ النقد الأسبق لظاهراتية يقيدها فعل متابعة

(*) أبقى ريكور على استعمال المصطلح اللاتيني لـ (totum simul)، ولم يترجمه. ويدل هذا المصطلح على معنى الحضور الفوري الأبدي، ولذلك ترجمناه بالحاضر الأبدي (م).

قصة وجها جديدا. ما يبدو في نهاية المطاف ممتنعا على الاستيعاب السردي، باسم الحاضر الأبدي totum simul هو الشكل التتابعي للقصص الذي نجحت هذه الظاهراتية في الحفاظ عليه. وأتساءل إن كان الجدل، القيّم بذاته، القائل إن التاريخ يتألف من متابعة انتهت للتو أكثر منه من متابعة مستمرة لا يُدفَع إلى التطرف بل حتى يتعرض للإضعاف من قبل الأطروحة اللاحقة التي يعتقد فيها أن في فعل الفهم التصوري «تكون الأفعال والأصوات، برغم أنها تُعرض وكأنها تحدث حسب ترتيبها الزمني، قابلة للمسح بنظرة واحدة بصفتها يتصل بعضها ببعضها الآخر في نظام دلالة، وتمثيلا للحاضر الأبدي totum simul الذي لن نستطيع أبدا إنجازه إلا على نحو جزئي» (ص 554).

وإني لأتساءل أيضا إن لم يكن ما يُعد درجة أعلى من الاستيعاب التصوري لا يزيد بالأحرى عن كونه علامة على إلغائه. لكي نتجنب هذه النتيجة المزعجة بالنسبة لنظرية السرد، ألا يجب علينا أن نعزو وظيفة مضادة لفكرة الحاضر الأبدي totum simul وهي تحديدا وظيفة الحد من طموح الاستيعاب لإزالة الطبيعة التتابعية للزمن التي تكمن في خلفية جانب تتالي الأحداث في الحبك؟ عندها يجب أن يُدرَك الحاضر الأبدي totum simul بوصفه فكرة بالمعنى الكانطي لفكرة ـ الحد بدلا منه هدفا أو دليلا. يكفي في الوقت الراهن أن نسأل أنفسنا إن كان هذا الهدف المثالي هو بالفعل التفسير المناسب لما يوجد ضمنا في الاستيعاب الفعلي للمرويات السردية.

ما هو قابل للنقاش، على المستوى الظاهراتي ببساطة ـ المستوى الذي يتم فيه بحق وضع «المتابعة التي انتهت للتو» على الضد من «المتابعة المستمرة» ـ هو تأكيد أن «فكرة التتابع الزمني تختفي في فهم السرد؛ أو يمكن للمرء القول إنها تبقى مثل ابتسامة قطة تشيشر»(*) (المصدر السابق). أرفض تصديق أن «في الاستيعاب التصوري لقصة يكون المرء قد **انتهى من**

(*) قطة تشيشر في رواية لويس كارول تختفي وتبقى ابتسامتها معلقة في الهواء. (م).

متابعتها للتو.... تلغي ضرورة الإحالات إلى الوراء عرضية الإحالات إلى الأمام، إن صح القول» (المصدر السابق). إذ ليس بين الجدالات المقدمة للدفاع عن هذا الاستنتاج ما هو مقنع.

إن الجدل بأن التعاقب الزمني يتراجع في كتابة التاريخ الحديثة ـ ومعه الاهتمام بالتواريخ ـ هو أمر معقول تماما. لكن السؤال يبقى مفتوحا بشأن مدى التخطي الذي يلغي به التعاقب الزمني البسيط كل أنماط الزمنية. ولقد كانت أنطولوجيا الزمن من أوغسطين إلى هيدجر، تحاول أن تنتزع من الزمن التعاقبي المحض تلك الخواص الزمنية المتأسسة على التتابع لكنها غير قابلة للاختزال إلى تتابع بسيط أو تعاقب زمني. والجدل بأن الفهم يكتمل عندما ندرك فعلا معينا بوصفه استجابة لحدث ما (حيث يستجيب «إرسال برقية» لـ «استلام عرض») صحيح بالقدر نفسه. لكن الرابطة بين إرسال برقية واستلام عرض مضمونة من خلال مصطلح وسيط: قبول العرض، الذي يتولد عنه تغير من حالة الأمور الابتدائية إلى الحالة النهائية. يترتب على ذلك أننا لا نملك الحق في التعميم على أساس «الاستجابة»، والقول إن «أفعال قصة ما وأحداثها، وقد تم استيعابها ككل، **ترتبط بشبكة من الأوصاف المتداخلة**» (ص 556). إن إلغاء الجمل المؤشرة بأزمنة الأفعال النحوية في هذه الشبكة من الأوصاف المتداخلة هو علامة على أن الخاصية السردية للتاريخ قد اختفت مع الروابط الزمنية. بإمكاننا تماما القول، في استعادة لما سبق، إن كل الأحداث التي تقع في **قصة** أوديب يمكن إدراكها معا في **صورة** أوديب **الشخصية**. لكن هذه الصورة الشخصية تعادل «الفكرة» في تراجيديا «أوديب ملكاً» Odepus Rex. و«الفكرة» أو ما أسماه أرسطو العقلنة dianoia هي جانب مستمد من الحبكة كما هو حال الشخصيات.

يبقى أن نتعرف على الطريقة التي يمكن لترحيل مفهوم الحبكة من النقد الأدبي إلى إبستيمولوجيا التاريخ أن تضيء بها الجدلية الملموسة بين التنافر والتوافق في السرد، وهي جدلية سردية لم تؤخذ بالحسبان بما يكفي عند

تحليل النمط التصوري للفهم الذي يميل إلى تبديد خاصيته الزمنية باسم الهدف المعطى إليه في أن يصبح مكافئا للحاضر الأبدي totum simul في المعرفة الإلهية.

التفسير بوساطة الحبك

إجراءات الحبك التي قدمتها من قبل بصيغة المحاكاة 2 يعزوها عمل هيدن وايت[48] لأول مرة إلى البنية السردية لكتابة التاريخ.

والسبب في قوة تحليلات وايت الوضوح الذي يكشف به الافتراضات المسبقة التي تنشأ عنها تحليلاته للنصوص التاريخية الرئيسة وهو يُعَرّف فضاء الخطاب الذي تجد فيه هذه الافتراضات المسبقة بدورها مكانها.

افتراضه المسبق الأول هو كالآتي: يدرك وايت، وهو يستأنف ما بدأه عمل منك، العلاقة بين التاريخ والقصص على وفق خطوط أخرى عدا خطوط تلك الإبستيمولوجيا التي تقوم بالنسبة لها إشكالية الموضوعية والبرهان بتقرير المعيار الأساسي لكل تصنيف لأنماط الخطاب. ومهما قيل عن هذه الإشكالية، فإن الافتراض المسبق الأول لـ«شعرية» خطاب تاريخي هو أن القصص والتاريخ ينتميان إلى الفئة نفسها بقدر تعلق الأمر ببنائهما السردي. الافتراض المسبق الثاني أن هذا الجمع معا بين التاريخ والقصص يترتب عليه جمع آخر، هو هذه المرة جمع التاريخ والأدب مغا. يستلزم هذا القلب للتصنيفات المعتادة أن يُؤخذ تشخيص التاريخ بوصفه كتابة مأخذ الجد. «كتابة التاريخ»، إن استخدمنا عنوان عمل لميشال دي سيرتو، ليست خارجية بالنسبة لفهم التاريخ وتأليفه[49]. إنها لا تشكل عملية من الصف الثاني، نابعة من بلاغة الاتصال حسب، بحيث يكون بمستطاعنا إهمالها بوصفها تنتمي ببساطة لفئة التأطير. بل هي داخلة في تكوين نمط الفهم التاريخي. التاريخ داخليا كتابة تاريخية؛ أو إن شئنا التعبير عن ذلك بطريقة استفزازية عامدة هو صناعة أدبية[50]. من هنا فإن الافتراض المسبق الثالث هو

أن الحد الذي يرسمه الإبستيمولوجيون بين تاريخ المؤرخين وفلسفة التاريخ لابد أن يخضع للمساءلة هو الآخر ما دام كل عمل تاريخي كبير يكشف عن رؤيا شاملة للعالم التاريخي من جهة، وأن فلسفات التاريخ تلجأ إلى الموارد اللفظية نفسها التي تلجأ إليها الأعمال الكبيرة في التاريخ من جهة أخرى. ذلك هو السبب في أن وايت لا يتردد في عمله الرئيس «ما وراء التاريخ» في وضع ميشيليه ورانكه وتوكفيل وبوركرت وهيغل وماركس ونيتشه وكروتشه في إطار واحد.

وهو يسمي «شعرية» كتابة التاريخ هذه «ما وراء التاريخ» ليميّزها عن إبستمولوجيا متجهة إلى خواص البحث في التاريخ، وبالتالي مثبتة على شروط الموضوعية والحقيقة التي تمثل الأرضية للقطيعة الإبستمولوجية بين التاريخ بوصفه علما والسرد التقليدي أو الأسطوري.

يترتب على افتراضاته المسبقة الثلاثة، فعليا، إزاحة في هذه الإشكالية وإعادة تصنيف لها، حيث حصر الانتباه في شروط المكانة العلمية للتاريخ يعتبر مسؤولا عن إساءة إدراك تلك البنى التي تضع التاريخ داخل فضاء القصص السردي. وحده ما وراء التاريخ يجرؤ على اعتبار السرديات التاريخية قصصا لفظية قريبة من مثيلاتها الأدبية بسبب من مضمونها وشكلها. فيما بعد، لابد أن يبرز السؤال إن كان بالإمكان تصنيف التاريخ على أنه صناعة أدبية دون إسقاط تصنيفه على أنه معرفة تدّعي العلمية.

لا مجال إلى إنكار أن هذه الإزاحة لإشكالية التاريخ وإعادة تصنيفها تحتوي ضمنا على ترحيل مقولات مستعارة من النقد الأدبي إلى كتابة التاريخ.

والمفارقة في هذه الحالة أن هذه الإعارات تؤخذ من المؤلفين أنفسهم الذين يقفون ضدها. ولم ننس الحزم الذي استبعد به أرسطو التاريخ historia عن إشكاليته المتعلقة بالحبكة. لفهم أهمية إيماءة وايت التي تتجاوز المنع الأرسطي، نحتاج إلى فهم أسباب هذا الحظر. لا يحدد أرسطو نفسه بالقول

إن التاريخ تغلب عليه صفة «الحدثية» [توالي الأحداث] إلى حد يمنعه من إشباع المتطلبات الواردة في فن الشعر. وقد أصبح في نهاية المطاف إلغاء هذا الحكم سهلا منذ عمل ثوسيديوس. بل هو يخبرنا سبب حدثية التاريخ: لأنه يسجل ما حدث فعلا. والواقعي، على خلاف الممكن الذي يتصوره الشاعر، الذي يوضحه القلب والتحول peripeteia ينطوي على عرضية تفلت من سيطرة الشاعر. ولأن الشعراء هم مؤلفو حبكاتهم يكون بمستطاعهم سحب أنفسهم من الواقعي العرضي والارتقاء إلى مستوى الإمكانية المحتملة. فليس ترحيل التاريخ إلى دائرة الشعرية إذن فعلا بريئا ولا يخلو من نتائج تترتب عليه بقدر تعلق الأمر بتناول العوارض الواقعية.

كما أن تجاوز المنع الأرسطي يُواجه بمقاومة لا تقل عن سابقتها من جانب النقد الأدبي، وعمل وايت قريب من النقد الأدبي. بالنسبة لأويرباخ وبوث وشولز وكيلوغ يُعرّف الخيالي عبر تضاده مع «الواقعي». ويبقى التاريخ نموذجا لواقعية التمثيل. وتصل المفارقة قمتها في أن نورثرب فراي، الذي يستعين به وايت على نحو خاص، هو واحد من أكثر حماة هذه التخوم يقظة. بالنسبة لفراي تتعلق القصص بالممكن، بينما على التاريخ أن يتعامل مع الواقعي. ويقول فراي، متبعا أرسطو، إن الشاعر يبدأ انطلاقا من شكل موحّد، بينما يتطلع المؤرخ متجها إليه[51]. بالنسبة لفراي يمكن لفلسفات التاريخ فقط، مثل فلسفات شبنغلر وتوينبي وهـ. ج. ويلز، أن تنتمي إلى الصنف «الشعري» نفسه الذي تنتمي إليه الدراما والملحمة.

لكل ذلك يجب على ما وراء التاريخ الذي يطرحه وايت أن يخترق مقاومتين: مقاومة المؤرخين الذين يرون أن القطيعة الإبستمولوجية بين التاريخ والسرد التقليدي والأسطوري تجتث الأول من دائرة القصص، ومقاومة نقاد الأدب الذين يعتبرون التمييز بين الخيالي والواقعي أمرا لا يقبل النقاش.

سأحتفظ حتى الجزء الثاني بتلك الجوانب من القصص الخيالي اللفظي

التي تجبرنا على العودة إلى فكرة تمثيل الواقعي في التاريخ، وهي مشكلة اخترت النظر إليها بصيغة ما أسميته بالمحاكاة 3. أما هنا فسأبقى داخل حدود القصص مفهومة بوصفها تصورا، بمعنى المحاكاة 2، وأنا أعي الظلم الذي أوقعه بعمل وايت من خلال عزل تحليلاته التي تغلب عليها الشكلية عن تلك المتعلقة بالواقع التاريخي؛ إذ يمرق خط فاصل بين اعتباراته بشأن الحبك وتلك التي تخص تكوين صورة مسبقة للحقل التاريخي الذي يعزوه لنظرية في الصور البلاغية (استعارة، كناية، الخ ...). ويكمن التعويض عن هذه الخسارة، برأيي، في الفائدة المكتسبة من عدم تقييد ناتج التحليلات الشكلية، الذي أراه صلبا، بناتج نظرية الصور البلاغية، الذي أعتقد أن الهشاشة تغلب عليه[52].

من المهم ملاحظة أن الحبك لا يلقى من وايت المعالجة المستفيضة التي يحظى بها لديّ إلا بشرط عدم المماهاة الكاملة لفكرة «السرد التاريخي» معه. وهو شديد الحرص، في مقالاته وكذلك في «ما وراء التاريخ»، على وضع الحبك وسط عدد من العمليات الأخرى التي يتنوع تعدادها من عمل لآخر. وذلك هو السبب الذي يجعلني، لأغراض تعليمية، أنظر أولا في كل ما ليس بـ«حبكة» من أجل أن أركز فيما بعد على الجزء الجوهري من ملاحظاتي عنها.

في مقال نشر عام 1972، توضع الحبكة بين القصة والحجة[53]. وتُفهَم القصة هنا بمعنى ضيق، أي «رواية قصص»، بمعنى سرد تتابعي من حيث الجوهر له بداية ووسط ونهاية. والواقع أن مفهوم «مسار القصة» وليس «القصة» هو ما يخدم كعلامة استدلال. وجلي أن وايت يريد أن يتخلص من الجدل القائل بأن التاريخ، كما هو مكتوب اليوم، لم يعد سرديا. إذ يقول بأن هذا الاعتراض لا يصمد إذا ما اختزلنا القصة إلى مسار القصة.

هذا المخطط الذي يميز القصة عن الحبكة، المربك للكثير من النقاد، تبدو الحاجة إليه في التاريخ أكثر إلحاحا منها في النقد الأدبي، لأن الأحداث

التي تكوّن مسار القصة المروية في التاريخ لا تنتجها مخيلة المؤرخ، بل هي مطروحة لإجراءات البرهنة. من جهتي، أرى في هذه الحجة إحدى طرق الرد على منع أرسطو. وثمن هذا الانعتاق هو التمييز بين القصة والحبكة.

لكن الإبقاء على هذا التمييز ليس بالأمر الهين دائما، ما دامت القصة بالفعل نمط تنظيم انطلاقا من أنها متميزة عن أخبار الحوادث البسيطة، وهي تنظم بصيغ «بواعث فكرية» و«ثيمات» توحّد مجموعات فرعية داخلها وتؤشر حدودها[54]. بهذه الطريقة يكون بإمكان القصة إنجاز «أثر تفسيري». ولكي ينصف «ما وراء التاريخ» هذا الأثر التفسيري لقصة ما فإنه يميز القصة عن الأخبار، التي تصبح عندها التعبير الأول عن الحقل التاريخي. أما بالنسبة لفكرة «الحقل التاريخي» هذه (انظر «ما وراء التاريخ»، ص 30)، الذي سنعود إلى اكتشافه في عمل بول فين، فإنه يطرح مشكلة وجود منطوق يبقى أسبق. وليس بإمكاننا من داخل سرد منظّم إلا الكلام عن «سجل تاريخي غير معالَج» (ص5)، أي عن خلفية سابقة على المفهومية ومفتوحة أمام عمليات الانتخاب والترتيب[55].

يحتفظ الحبك بأثر تفسيري يتميز عن ذلك الذي للقصة، بمعنى أنه لا يفسر أحداث القصة بل القصة نفسها، من خلال تعريفه للفئة التي تنتمي إليها. يسمح لنا مسار القصة بالتعرف على مسار فريد من نوعه، بينما يدعونا الحبك إلى إدراك فئة تقليدية من التصورات. هذه المقولات المتعلقة بالحبكة، التي تكون القصة نفسها، وليس أحداثها، مشفّرة بوصفها وظيفة لها، وثيقة الصلة بتلك «الرسائل المشفورة العلائقية» التي، حسب إي. هـ. غومبرتش، في «الفن والوهم»، تحكم طريقتنا في «قراءة رسم ما»[56].

يعتقد وايت بأنه يستطيع بهذه الطريقة أن يفلت من الجدالات المضادة للسرد التي يطلقها أنصار نظرية همبل بأن يترك لهم تنظيم التاريخ بصيغ أسباب ونتائج، بينما يأخذ منهم التفسير المقولاتي categorical الذي يناسب

الحبك. لكنه لا يفعل ذلك إلا على حساب فصل تفسير قصة عن تفسير حادثة أو واقعة.

وليس اقتفاء الحدود بين الحبكة والجدل بأقل سهولة. يؤشر الجدل «فكرة المجمل» أو «ما يسعى المجمل إلى الإضافة إليه» («ما وراء التاريخ» ص 11). باختصار، أطروحة سرد ما. وقد ضمّن أرسطو الجدل في الحبكة تحت عباءة احتمالية الحبكة وضرورتها. يمكننا القول، في كل الأحوال، إنّ التاريخ بوصفه مختلفا عن الملحمة والتراجيديا والكوميديا، هو ما يحتاج إلى هذا التمييز على مستوى «الآثار التفسيرية». وتحديدا، لأن بالإمكان تمييز التفسير بوساطة الجدل عن التفسير بوساطة الحبك، فقد ابتكر المناطقة نموذج القانون الشامل. يتم جدل المؤرخين فعلا بطريقة شكلية وظاهرة ومطردة. لكن ما أخفق أنصار نموذج القانون الشامل في رؤيته هو أن حقلهم الجدلي أوسع كثيرا من حقل القوانين العامة المستعارة من العلوم المرتبطة بالتاريخ التي كانت قد تشكلت خارج الحقل التاريخي. للمؤرخين أنماطهم الخاصة في الجدل، لكنها تنتمي إلى ميدان السرد. وأنماط الجدل هذه تصل من الكثرة أنها تستلزم نمذجة. إذا كانت الحال هكذا، فإنما ذلك لأن كل نمط جدل من هذا النوع يعبّر في آن واحد عن افتراض مسبق ذي طابع رياضي حول طبيعة الحقل التاريخي نفسه وعما نتوقع من التفسير في التاريخ. أما بالنسبة لهذه النمذجة فإن وايت يستعيرها من كتاب ستيفن بيبر «فرضيات العالم». وهو يميز بهذه الطريقة أربعة نماذج رئيسة هي الأشكال الشكلية والعضوية والميكانيكية والسياقية[57]. ونراه راضيا وهو يؤكد على أنه إذا كان الأولان يعتبران أكثر تقليدية فإن الأخيرين يعتبران مشاكسين وميتافيزيقيين (بالرغم من وجود أساتذة كبار لهذه الأجناس من أمثال رانكه وتوكفيل)، ومرد ذلك إساءة فهم المكانة الإبستمولوجية لهذه الفرضيات الشاملة. ينسى المرء «أن التاريخ **ليس** علما، أو هو في أفضل الأحوال علم بدئي تدخل في تكوينه عناصر لا علمية يمكن تحديدها بشكل مقرر» (ص 21، التأكيد منه).

والحقيقة، أن التفسير عبر هذه النماذج الرئيسة لا يقل كثيرا عن التفسير من خلال المضمون الأيديولوجي الذي يضعه «ما وراء التاريخ» في المكانة الخامسة للبنى السردية. يميز وايت هذا النمط الأخير من التفسير عن النمط السابق من خلال الموقف الأخلاقي المتأصل في طريقة معينة لكتابة التاريخ. كان على الافتراضات المسبقة للنمط السابق أن تتعامل مع طبيعة الحقل التاريخي. أما الافتراضات المسبقة للنمط الأيديولوجي فإنها تؤثر في طبيعة الوعي التاريخي، وبالتالي في الرابطة بين تفسير حقائق ماضية والممارسة الحاضرة[58]. ذلك هو السبب في أن للنمط الأيديولوجي للتفسير، أيضا، بنية صراعية تستدعي نمذجة مناسبة. ووايت يستعيرها برغم أنه يعيد صنعها ويبسطها، من كتاب كارل مانهايم «الأيديولوجيا واليوتوبيا». وهكذا نجده يسلم بوجود أربعة مواقع أيديولوجية: الفوضوية والمحافظة والراديكالية والليبرالية. ومهما كانت الحالة بالنسبة إلى مدى ملاءمة هذه النمذجة لأعمال القرن التاسع عشر التاريخية الكبيرة، التي يعد فحصها الغاية الرئيسة لـ «ما وراء التاريخ»، فإن من الضروري التأكيد على حقيقة أن وايت، بإضافته النمط الأيديولوجي، إنما يشبع مطلبين متمايزين، وإن كانا غير متضادين. من جهة، هو يخدم قضية الحقيقة من خلال إعادة تقديمه، عبر مفهوم ما بعد - ماركسي للأيديولوجيا، مكونات من المعرفة التاريخية ظل تقليد الفهم Verstehen، الذي يمثله في فرنسا آرون ومارو ، يؤكد عليها دائما، وهو تحديدا، وجود المؤرخ ضمنا في العمل التاريخي، والنظر في القيم، وارتباط التاريخ بالفعل في عالم الحاضر. إن التفضيلات الأيديولوجية التي تؤثر، في التحليل الأخير، على التغيير الاجتماعي، على أفقه المرغوب فيه وعلى إيقاعه المرغوب فيه، تهم «ما وراء التاريخ» بقدر ما هي مدمجة في تفسير الحقل التاريخي وبناء النموذج اللفظي الذي يُنظِّم التاريخ بواسطته الأحداث والعمليات في المرويات السردية. من جهة أخرى، يظهر وايت من خلال تمييزه بين الجدل والأيديولوجيا المكان المخصص لنقد الأيديولوجيا،

ويخضع الأيديولوجيا لحكم النقاش نفسه المنطبق على نمط التفسير عبر الجدالات الشكلية.

والتفسير بوساطة الحبك، وقد أطّره بهذا الشكل مسار القصة (وهو مستوى ينقسم بحد ذاته إلى أخبار وسلسلة بواعث فكرية) والجدل (المنقسم إلى جدالات شكلية ومضامين أيديولوجية)، يتخذ عند وايت معنى صارما ومحدودا، يسمح له بالقول في وقت واحد إنه ليس بنية السرد بأكملها ولكنه محورها[59].

وهو يعني بالحبك ما هو أبعد بكثير من الجمع البسيط بين الجانب الخطي للقصة والجانب الجدلي للأطروحة المقترحة. إنه يقصد نوع القصة، وبالتالي إحدى المقولات التصورية التي تعلمنا أن نميّزها في ثقافتنا. لنقل، من أجل إيضاح هذه المشكلة، إن وايت يحتكم إلى الموضوعة التي كنت قد طوّرتها باستفاضة في القسم الأول، بصدد دور النماذج في الحبك، إلى جانب تكوين تقليد سردي من خلال تفاعل الابتكار والترسب. وبينما أميّز مقياس التبادلات بين النماذج والقصص المفردة بوساطة الحبك، فإن وايت يحتفظ فقط بوظيفته المتعلقة بالتصنيف لبلورة فكرته عن الحبك. يوضح هذا السبب في كونه يسحب الجانب الخطي المحض ليضيفه إلى فكرته عن القصة. يكوّن الحبك المفهوم على هذا النحو نمطا تفسيريا هو «التفسير بوساطة الحبك» («انظر ما وراء التاريخ»، ص 7 ـ 11)، وهنا يكون التفسير أن توفر دليلا من أجل تعريف متصاعد لفئة الحبك («بنية السرد التاريخي»، ص 9). «توفير «المعنى» لقصة من خلال تعريف **نوع القصة** التي رُويت يسمى تفسيرا بوساطة الحبك» («ما وراء التاريخ»، ص 7، التأكيد منه). إن المؤرخ «مجبر على حبك مجموع القصص التي تكوّن سرده على شكل قصة شامل أو **نمطي علوي**» (ص 8، التأكيد منه).

يستعير وايت نمذجته للحبك من كتاب فراي تشريح النقد: الرومانس، التراجيديا، الكوميديا، الهجاء. (تبقى الملحمة خارجا لأنها تبدو وكأنها

الشكل الضمني للأخبار). ويحتل جنس الهجاء مكانا غريبا انطلاقا من أن القصص التي تتكون في النمط التهكمي تستمد تأثيرها، بالنسبة لفراي، من حقيقة أنها تسلب قراءها بالخداع ذلك النوع من الثبات الذي يتوقعونه من قصص تم تكوينها ضمن الأنماط الرومانتيكية والكوميدية والتراجيدية. الهجاء، بهذا المعنى، يوضع على الضد تماما من الجنس الرومانتيكي، الذي يُظهر الانتصار الأخير للبطل، لكنه يوضع على الضد أيضا، على الأقل جزئيا، من التراجيديا حيث، بدلا من الاحتفاء بتعالي الإنسانية النهائي على عالم ساقط، يتم تدبير مصالحة للمشاهدين الذين يقادون إلى إدراك القانون المتحكم بالنتيجة. وأخيرا ينأى الهجاء بنفسه عن المصالحة المتبادلة بين البشر والمجتمع والعالم التي تحدث في الكوميديا عبر نهايتها السعيدة. وفي كل حالة، لا يكون هذا التضاد إلا جزئيا. فيمكن أن توجد تراجيديا هجائية أو كوميديا هجائية. إذ يبدأ الهجاء من عدم الكفاية التامة لرؤى العالم التي تُجسِّد دراميا في الرومانس والكوميديا والتراجيديا.

ما هي الفائدة التي تجنيها إبستمولوجيا المعرفة التاريخية من هذا التمييز بين «أنماط التفسير» المذكورة (وما يقابلها من «آثار تفسيرية») وأنواع النمذجة الثلاثة المقترحة على مستويات الحبكة والجدل والأيديولوجيا على التوالي؟ الحصيلة، من حيث الجوهر، نظرية في أسلوب الكتابة التاريخية، عندما يفهم الأسلوب على أنه تقاطع لافت للإمكانات التي تفتحها المقولات السردية متنوعة المشاركة (انظر ص2 ـ 31).

نستطيع بناء نظرية الأسلوب هذه خطوة خطوة من خلال متابعة طبيعة تعقيد النظام الاقتراني.

في المستوى الأول تلعب نظرية الأسلوب على الثلاثية الأساسية: قصة، حبك، جدل. لذلك فإن هذا التقسيم الثلاثي يتجلى في مقالته لعام 1972 في أعمال ثلاثة: التفسير بوصفه وظيفة لمسار القصة يوضحه كتاب رانكه «تاريخ ألمانيا خلال عصر الإصلاح»، والتفسير بصيغة الحبكة يوضحه

كتاب توكفيل «الديمقراطية في أمريكا»، والتفسير بصيغ الجدل كتاب بوركهارت «ثقافة عصر النهضة في إيطاليا». وبالطبع يحتوي كل واحد من هذه الأعمال على مسار قصة وحبكة وجدل، لكن التناسب بينها يتفاوت. والترتيب الخطي هو السائد لدى رانكه. لتاريخه بداية ووسط ونهاية، وهو يقع قبل حاضر القارئ. أما جدله فيمكن اختزاله إلى التغييرات التي أصابت كيان ألمانيا، الذي ظل يحافظ على هويته. وحبكة محصورة في إظهار «كيف قاد شيء إلى آخر» (ص 6). بهذا المعنى يرى رانكه كل شيء قصة تُظهر النمط «السردوي» لكتابة التاريخ. أما توكفيل فله قصة أيضا، لكنها مفتوحة في نهايتها المتجهة نحونا، حيث نتحمل عبء وضع نهايتها بوساطة فعلنا. كل ما يسرده، إن شئت، لا يعدو كونه وسط القصة الممتد. مع ذلك ينصب التركيز على نوع البنية التي تشد الطبقات الاجتماعية والديمقراطية السياسية والثقافة والدين معا. مع بوركهارت يمكن لنا القول، على العكس، إن كل شيء محاججة. ولا تخدم قصته إلا تبيان أطروحته حول الفردية في عصر النهضة.

لكن نظرية وايت في الأسلوب التاريخي تنتقل على نحو غير ملحوظ إلى مستوى ثان، من خلال ربط التقسيم الثلاثي إلى قصة وحبكة وجدل مع نمذجة الحبك. إذا كان بوركهارت يُظهر أولوية الجدل على الحبكة والقصة فإنه يظهر أيضا النمط التهكمي للحبك، لأن قصة ليس لها مكان تتجه إليه تحطم توقعنا لعبرة أو نتيجة فكرية، كما يمكن أن تتولى صياغتها نماذج الحبك الأخرى: الرومانس والكوميديا والتراجيديا. ويبني ميشيليه، من جهة أخرى، قصته داخل النمط الرومانتيكي، ورانكه ضمن النمط الكوميدي، وتوكفيل ضمن النمط التراجيدي.

أخيرا، تنتقل نظرية الأسلوب إلى مستوى ثالث من خلال جمع أنماط النمذجة التي تتفق مع الحبك والحجاج والمضمون الأيديولوجي. وبذلك نحصل على نظام اقتراني يكون كفيلا بإيضاح، إن لم يكن كل الاقترانات

الممكنة، فعلى الأقل تلك «الصلات الانتخابية» التي تختصر شبكة التناغم، تلك الشبكة التي تنبثق منها أساليب كتابة التاريخ القابلة للتعريف: «من وجهة نظري، يمثل أسلوب كتابة التاريخ اقترانا خاصا لأنماط حبك وجدل ومضمون أيديولوجي»[60]. لكننا نسيء فهم الأشياء إذا رأينا في أسلوب ما اقترانا بالضرورة لأنماط التفسير: «التوتر الجدلي الذي يميز عمل كل مؤرخ من الأساتذة ينشأ عادة من محاولة عقد قران نمط حبك مع نمط جدل أو مضمون أيديولوجي لا يتناغم معه» (ص 29)[61]. هكذا إذن نجد أنفسنا منقادين عبر انعطافة طويلة إلى موضوعتي المتعلقة بالتوافق المتنافر[62]. وأحد المصادر الأولية لهذا التوافق المتنافر dissonant consonance ينطلق من التضاد بين الأنماط الثلاثة، مأخوذة معا، الذي يضفي وظيفة تفسيرية على البنى السردية[63]. وينبع مصدر آخر للتناغم من المواجهة بين عدة طرق للحبك، ليس فقط في عمل كل المؤرخين، ولكن في قلب عمل رئيس واحد أيضا.

باختصار، تغطي فكرة البنية السردية، التي بدأنا بها، حقلا أكبر مما يسمح لها به المؤلفون «السردويون»، بينما تحصل فكرة الحبكة من تضادها مع القصة والجدل على دقة استثنائية.

والأهم وجوب أن لا تغيب عنا حقيقة أن النمذجة الثلاثية التي تستند عليها نظرية الأسلوب التاريخي هذه لا تدعي لنفسها أية سلطة «منطقية». لأن أنماط الحبك، على وجه الخصوص، هي حصيلة تقليد كتابي أعطاها الصورة التي يستخدمها المؤرخ. وجانب التقليدية هذا هو الأهم في نهاية المطاف. يخاطب المؤرخ، بوصفه كاتبا، جمهورا يُرجى منه إدراك الأشكال التقليدية لفن السرد. لذا، فإن هذه البنى ليست قواعد جامدة. إنها أشكال ميراث ثقافي. إذا كنا نقول إن الحدث، أي حدث، لا يكون تراجيديا بذاته، وأن المؤرخ هو الذي يجعله كذلك من خلال تشفيره بطريقة معينة، فإنما ذلك لأن عشوائية التشفير محدودة وما يحددها ليس الأحداث المروية وإنما توقع القارئ أن يقابل أشكالا معروفة من التشفير: «تشفير الأحداث بصيغ

بنى حبكة كهذه هو أحد طرق ثقافة ما للخروج بمعنى من الماضي الشخصي والعام معا» («النص التاريخي بوصفه صناعة أدبية» ص 85). من هنا يكون التشفير محكوما بآثار المعنى المتوقعة أكثر منه بالمادة التي يراد لها أن تُشفّر.

تتكون آثار المعنى من هذا النوع، جوهريا، من جعل اللامألوف مألوفا. ويسهم التشفير في ذلك بمقدار اشتراك المؤرخ مع جمهوره في فهم الأشكال «التي **يجب** أن تتخذها الحالات البشرية المهمة بفضل مساهمته في العمليات المحددة لصنع المعنى التي تعرُفه كعضو في خاصية ثقافية معينة دون سواها» (المصدر السابق، التأكيد منه)[64].

بهذه الطريقة، تُستعاد الطبيعة الدينامية للحبك عبر طبيعته التقليدية، حتى عندما تكون طبيعته التوليدية هي المأخوذة بنظر الاعتبار فقط. والأكثر من ذلك، أن هذه الخاصية تتوازن من خلال الاستمرارية، التي تعيد تأسيسها فكرة أسلوب خاص بكتابة التاريخ، بين تعاقب زمني وسلسلة بواعث فكرية وحبكة وجدل ومضمون أيديولوجي. هذا هو السبب الذي يتيح لنا ـ على الضد من وايت إلى حد ما، ولكن بفضل عمله ـ النظر إلى الحبك بوصفه العملية التي تبث الدينامية في كل مستويات المنطوق السردي. فالحبك أكبر بكثير من مجرد مستوى واحد بين مستويات عديدة. إنه ما يوفر الانتقال بين السرد والتفسير.

كيف يُكتب التاريخ؟

خطر لي أن من المفيد العودة في نهاية هذا الفصل إلى كتابة التاريخ الفرنسية. ويتمتع عمل بول فين Veyne «تعليق على كتابة التاريخ» Comment on ecrit l'histoire ، الذي يشخص فريدا من نوعه في المشهد الفرنسي، بالميزة القيّمة المتمثلة في الجمع بين حط العلم من قيمة التاريخ وبين دفاع عن الحبكة[65]. بذلك يجد فين أنه يقف على نحو غريب عند التقاء التيارين الفكريين اللذين وصفتهما للتو، برغم أنه يبدأ من ماكس فيبر، لا من التيار

«السردوي» في اللغة الإنجليزية، وبرغم أنه يحتفظ بوشيجة مع الوضعية المنطقية قطعها ذلك التيار. مع ذلك، آمل من خلال وضعه في تقاطع الطرق الاستراتيجي هذا إلى زيادة لذع عمله الذي هو بالفعل استفزازي تماما.

يمكن أن يُقرأ كتابه، فعليا، على أساس أنه عرض متخصص تتضافر فيه فكرتان أساسيتان: ليس التاريخ «سوى سرد صادق» (ص 13)، ثم إن التاريخ يتميز بأنه علم تغلب عليه صفة «الانتماء إلى الأرض، فلك ما تحت القمر» إلى حد يجعل من المتعذر تفسيره بصيغ القوانين. هنالك حركتان هما التقليل من شأن الادعاء التفسيري وفي الوقت ذاته الإعلاء من شأن القدرة السردية؛ وهنالك توازن بينهما يتواصل في تأرجح لا ينقطع.

الهدف من الإعلاء من شأن القدرة السردية يتحقق بجمع السرد والحبكة معا، وهو أمر لم يحاول مارك بلوخ أو لوسيان فيفر Febvre أو فيردنان بروديل أو حتى هنري ـ إرينيه مارو القيام به قط، وذلك لأنهم يرون أن السردي هو ما يجترحه الفاعلون أنفسهم، في غمرة استسلامهم لاضطراب وجودهم وافتقاره إلى الشفافية. ولكن، تحديدا، لأن السرد تكوين فإنه لا يحيي شيئا. يقول فين «التاريخ فكرة كتابية، وليست وجودية. إنه تنظيم الفكر لمعطيات تحيل إلى زمنية مختلفة عن زمنية الوجود هناك Dasein » (ص90). «التاريخ فعالية فكرية تخدم، من خلال الأشكال الأدبية المبجلة، غايات الفضول البسيط» (ص 103). ليس ثمة ما يربط هذا الفضول بأرضية وجودية[66].

يمكن القول، بمعنى ما، إن فين يسمي السرد ما أسمى به آرون ومارو إعادة التكوين. لكن لهذا التغيير في المصطلح أهميته. إنه يسمح لنا عبر ربطه للفهم التاريخي بالفعالية السردية بأن نطور أكثر وصف «موضوع التاريخ» (عنوان القسم الأول من كتابه). والواقع أننا إذا تمسكنا بالطبيعة الداخلية لفكرة حدث ما ـ أي كل حدث فريد غير قابل للتكرار ـ لن يتبقى ما يؤهله ليكون تاريخيا أو فيزيقيا. «ولا يكمن الفرق الحقيقي بين أحداث تاريخية

وأخرى فيزيقية، ولكن بين التاريخ والعلوم الفيزيقية» (ص 21). تحتوي الأخيرة الحقائق في قوانين، بينما يدمجها الأول في حبكات. والحبك هو ما يؤهل حدثا ما ليكون تاريخيا: «لا توجد الحقائق إلا في الحبكات ومن خلالها وفيها تكتسب أهميتها النسبية التي يفرضها عليها المنطق الإنساني» (ص 70). و«ما دام كل حدث يساوي غيره من الأحداث في تاريخيته، فإننا نستطيع أن نقطّع حقل الأحداث كما نشاء» (ص 83). هنا ينضم فين إلى الكتاب السردويين الذين درسناهم. ليس الحدث التاريخي ما يحدث ولكن ما يمكن أن يُروى، أو ما تمت روايته بالفعل في أخبار أو أساطير. وأكثر من ذلك، لا يستثير الناس لدى المؤرخين اضطرارهم إلى العمل مع شذرات مقطعة الأوصال فقط. يصنع المرء الحبكة مما يعرفه، والحبكة بطبيعتها «معرفة مقطّعة الأوصال».

بمستطاع بول فين، وقد أعاد ربط الأحداث والحبكة، أن يسلب الجدل حول الأحداث واللاأحداث l'evenemetiel et du non-evenementiel دراميته، وهو الجدل الذي بدأته مدرسة الحوليات. فلا يقل زمن الحقبة الطويلة تعلقاً بحدث ما عن تعلق زمن الحقبة القصيرة به، وذلك إذا ما كانت الحبكة هي المقياس الوحيد للحدث. ويشكل اللاحدث ثغرة بين حقل الأحداث المقرر ومنطقة الحبكات التي تمت حراثتها بالفعل. «ما ليس بحدث هو تلك الأحداث التي لم تُستقبل بوصفها كذلك: تلك المتعلقة بتاريخ الإرهاب، العقليات mentalities، الجنون، البحث عن الأمان عبر العصور. لذلك سنسمي اللاحدث تلك التاريخية التي لم نعها بعد بوصفها كذلك» (ص 31).

يضاف إلى ما سبق، أننا سنجد إذا ما وسّعنا تعريف ما يُعد حبكة بما يكفي، أن التاريخي الكمي نفسه سيعود إلى الدخول في مداره. هنالك حبكة كلما لمَّ التاريخ شتات مجموعة من الأهداف والأسباب المادية والمصادفة. الحبكة «خليط بالغ الإنسانية وبالغ البعد عن العلمية، يتكون من أسباب مادية وغايات وأحداث اتفاقية» (ص 46). والتعاقب الزمني ليس جوهريا بالنسبة

لها. وكما أرى، فإن هذا التعريف يتفق تماما مع فكرة التأليف بين المتغايرات المقترحة أعلاه في القسم الأول.

ما دمنا قادرين على تبين هذا التجميع المتباين فإن ثمة حبكة. بهذا المعنى تبقى السلاسل الحالية من التعاقب الزمني، سلاسل المفردات لدى المؤرخين الكميين، ضمن ميدان التاريخ بفضل ارتباطها بالحبكة، مهما كان ضعيفا. هذا الارتباط بين الحبكة وسلسلة المفردات، التي لا يفسرها فين بوضوح، تبدو بالنسبة لي مضمونة من خلال الفكرة (التي يستعيرها من كورنو Cournot والتي أشار إليها آرون أيضا في بداية كتابه الصادر عام 1937)، حول تضافر السلاسل السببية. «حقل الأحداث هو تضافر السلاسل» (ص 35). ولكن هل كل تضافر للسلاسل حبكة؟

يعتقد فين أنه يستطيع أن يوسع فكرة الحبكة إلى النقطة التي لا تعود معها فكرة الزمن أمرا لا غنى عنه بالنسبة لها. «ما الذي سيكون عليه تاريخ نجح في أن ينزع عنه كل الخصوصيات المتبقية، وكل وحدات الزمان والمكان، بحيث يقدم نفسه بصفته وحدة الحبكة فقط وعلى نحو تام؟ هذا هو ما تبين عبر مسار هذا الكتاب» (ص 84). يريد فين إذن أن يصل إلى أقصى حد بواحد من الاحتمالات التي فتحتها الفكرة الأرسطية عن الحبكة والتي، كما رأينا، تهمل الزمان أيضا برغم أنها تنطوي على بداية ووسط ونهاية. وقد اشتغل كثير من الكتاب الناطقين بالإنجليزية على إمكانية غياب الزمنية هذا (مثل لويس و. منك، الذي ناقشناه آنفاً). هذه الإمكانية مرتبطة مع الصفة الأساسية للحبكة التي أقام عليها أرسطو «فن الشعر»، وهو تحديدا قدرتها على تعليم الشامل. وقد رأينا أيضا فيما سبق كيف أن هيدن وايت استغل هذا المورد التوليدي أو المقولاتي للحبك.

وأجد نفس النبرة لدى فين وهو يطور المفارقة الواضحة في أن موضوع التاريخ ليس الفرد ولكن المحدد. مرة أخرى فكرة الحبكة هي التي تدفعنا إلى إهمال الدفاع عن التاريخ بصفته علم الملموس. وضع حدث في حبكة

هو عرض شيء مفهوم وبالتالي محدد. «كل ما يمكن أن نعرضه عن فرد ما يمتلك نوعا من العمومية» (ص 73). «التاريخ هو وصف المحدد، أي القابل للفهم، في الأحداث الإنسانية» (ص 75). تمتزج هذه الأطروحة مع تلك المتعلقة بالوصف بصيغ المفردات وتلك المتعلقة بتضافر السلاسل. والفرد نقطة تقاطع سلاسل من المفردات، بشرط أن تبقى مجموعة المفردات حبكة.

نعبر مع هذا المكوّن المفهوم للحبكة إلى الجانب الآخر من عمل فين، ذلك المتعلق باختزال الادعاء التفسيري.

يعمل فين هنا بوصفه محرضا provocateur. فهو يقول، **للتاريخ نقد وموضوع، ولكن ليس له منهج**. لا منهج؟ لنحمل قوله على أساس أنه يعني لا قاعدة تحكم تقديم تأليف بين الوقائع. إذا كان الحقل التاريخي، كما قلنا، يفتقر إلى الحسم تماما، فإن كل ما نجده فيه قد وقع فعلا، مع ذلك يبقى بالإمكان اتباع مسارات عديدة فيه. أما بالنسبة لفن متابعتها فهو ينبع من جنس التاريخ، ومعه كل الطرق المختلفة التي تم إدراكها عبر العصور.

«المنطق» الوحيد الذي يتفق مع فكرة الحبكة هو منطق المحتمل، الذي يستعير فين معجمه من أرسطو. والعلم وقوانينه لا يحكم في النظام الأرضي، لأن الأرضي هو ملكوت المحتمل» (ص 44). والقولان إن التاريخ ينبع من النظام الأرضي أو إنه ينطلق بفضل الحبكات سيان. التاريخ «سيبقى دائما حبكة لأنه إنساني، أرضي، لأنه لن يكون جزءا من الحتمية» (ص 46). والاحتمالية تابع لقدرة المؤرخ على تقطيع حقل الأحداث بحرية.

لكن ما دام المحتمل يقع ضمن خواص الحبكة نفسها، فإننا نفتقد إلى أرضيات يستند عليها التمييز بين السرد والفهم والتفسير. «ما يسميه الناس تفسيرا ليس أكثر من الطريقة التي ينظم بها السرد نفسه في حبكة مفهومة» (ص 111). يمكن لنا أن نتوقع من هذا أن التفسير، في النظام الأرضي، لا يوجد بالمعنى العلمي للكلمة. «يعني التفسير بالنسبة للمؤرخ «إظهار تكشف الحبكة، وجعلها مفهومة» (ص 112). فتفسير الثورة الفرنسية «لا يعدو كونه

مختصرها» (ص 114، التأكيد منه). لذا فإن التفسير الأرضي لا يقصد له أن يتميز عن الفهم. مع هذه الضربة، تتلاشى مشكلة العلاقة بين الفهم والتفسير، التي أرقت ريمون آرون كثيرا. أما بالنسبة لكلمة «سبب» ، وقد انفصمت عراها مع مصطلح «قانون» فإن فين يستخدمها كما يفعل موريس ماندلباوم(67). «الأسباب هي مجموعة الأحداث المتنوعة للحبكة» (ص 115). والسرد «يكون منذ البداية سببيا ومفهوما» (ص 118). بهذا المعنى «أن تفسر أكثر هو أن تروي أفضل» (ص 119). هذا هو العمق الوحيد الذي نستطيع أن نعزوه للتاريخ. وإذا بدا أن التفسير يندفع إلى ما وراء فهمنا المباشر، فذلك لأنه يستطيع أن يفسر عوامل السرد وفق الخطوط الثلاثة جميعا المتعلقة بالمصادفة والسبب المادي والحرية. «وتحتوي أقل «الوقائع» تاريخية على هذه العناصر الثلاثة، إذا كانت بشرية» (ص 121). ومعنى هذا القول إن التاريخ لا يُقصد له أن يُفَسّر برمته عبر مواجهات عرضية أو أسباب اقتصادية أو عقليات ومشاريع وأفكار. وليس من قاعدة تنظم هذه الجوانب الثلاثة. وهي طريقة أخرى للقول إن التاريخ يفتقر إلى المنهج.

ويتمثل الاستثناء الوحيد في الأطروحة القائلة إن التفسير، في التاريخ، يعني الإفهام عن طريق الاستدلال بالاستعادة retrodiction (انظر فين، ص 176 ـ 209). تلك العملية الاستقرائية التي يملأ بها المؤرخون ثغرة في سردهم عبر مماثلة مع تتابع مترابط مشابه في سلسلة أخرى، لكنه غير منقوص. هنا يبدو التفسير متميزا بوضوح كامل عن الفهم، بقدر ما يفعّل الاستدلال بالاستعادة تفسيرا سببيا. ويبدو أنه يتدخل تحديدا عندما لا توفر الوثائق حبكة. عندها نعود عبر الاستدلال بالاستعادة إلى سبب مفترض ما (قد نقول على سبيل المثال إن كثرة القوانين المالية أفقدت لويس الرابع عشر شعبيته). ونحن نتعقل هنا انطلاقا من شيء له شبيه في شيء آخر، دون ضمانة بأن المماثلة في هذا الظرف قد تخدعنا. وهذه الحالة تدعونا إلى استدعاء أن السببية الأرضية غير متواترة، مضطربة، ولا تصح إلا «أغلب

الوقت ...» و«فقط بالنسبة إلى...» ! داخل هذه الحدود الضيقة لما هو معقول، يعوّض الاستدلال بالاستعادة عن الفجوات في وثائقنا. ونوع التعقل الأقرب شبها إلى الاستدلال بالاستعادة هو وضع الأشياء في سلسلة، كما يمارسه النقاشون وفقهاء اللغة وصنّاع الأيقونات. ما يوفر للمؤرخ مكافئا للسلسلة هو التشابه الذي يضمن الثبات النسبي للعادات والتقاليد والأنواع كما هي من حضارة أو حقبة إلى أخرى. إنه ما يسمح لنا، إن تكلمنا بتوسع، بمعرفة ما نتوقعه من الناس في حقبة معينة.

لا يفلت الاستدلال بالاستعادة إذن من شروط المعرفة الأرضية. وهو لا يشترك بشيء مع قانون التصنيف الفئوي subsumption. إنه أقرب كثيرا من التفسير السببي بالمعنى الذي فهمه دراي وماندلباوم. «ليس التفسير التاريخي معياريا، بل هو سببي» (ص 201). وهذا في نهاية المطاف، ما قاله أرسطو عن الحبكة. إنها تعطي الغلبة لـ«شيء بسبب شيء آخر» على « شيء بعد شيء آخر».

مع ذلك لنا أن نسأل إن كان التفسير السببي والفهم عبر الحبكة يتطابقان دائما. هذه النقطة لا تناقش على نحو جدي. عندما يبدي الفعل نتائج غير مقصودة، وهي الحالة المعتادة التي يواجهها المؤرخ، كما أكد دانتو ولوبه Lubbe مستخدمين جدلين مختلفين، عندها يدل التفسير بالفعل على هزيمة الحبكة. وفين كما يبدو يسلّم حتى بهذا. «الفاصلة بين القصد والنتيجة هي المكان الذي نحتفظ به للعلم، عندما ننهمك بكتابة التاريخ وعندما نصنعه» (ص 208). ربما وجب علينا الرد بأن الحبكة، لا من حيث هي متطابقة مع منظور فاعل ولكن بوصفها تعبر عن «وجهة نظر» الراوي ـ أو لنقل عن «صوته السردي» ـ لا تعرف شيئا عن النتائج غير المقصودة.

علينا الآن أن نقدم معالجة منصفة للأطروحتين المتكاملتين القائلتين إن التاريخ لا يمتلك منهجا لكنه يمتلك بالفعل نقدا وموضوعا.

ما هو نقده؟ إنه لا يشكل مكافئا لمنهج، كما أنه لا يعوض عنه. وكما

يشير المصطلح ـ الذي هو كانطي ـ فإنه يحيل إلى اليقظة التي يمارسها المؤرخون إزاء المفاهيم التي يستخدمونها. في هذا الباب يدافع فين عن اسمية دون أية تنازلات. «لا يمكن للتجريدات أن تكون أسبابا كافية، لأنها غير موجودة ... كما أن قوى الإنتاج غير موجودة هي الأخرى؛ وحدهم البشر الذين ينتجون الأشياء موجودون» (ص 138). هذا الإعلان المفاجئ يجب أن لا يعزل، كما أعتقد، عن الأطروحة المذكورة من قبل بأن التاريخ لا يعرف الفرد بل بالأحرى المحدد. بتعبير بسيط، ليس التوليدي هو المحدد. وهنا يضع فين نصب عينيه شيئا يشبه أنماط فيبر المثالية التي يؤكد على طبيعتها الاستكشافية واللاتفسيرية. ولأنها استكشافية، فإن المؤرخ لن ينتهي أبدا من إعادة تكييفها من أجل أن يفلت من المعاني المضادة التي تظهر عنها. فالمفاهيم في التاريخ، بدلا من ذلك، تمثيلات مركبة، مستخلصة من تشخيصات سابقة وموسّعة على نحو تفسيري لتشمل حالات مماثلة. مع ذلك، فإن ما توحي به من استمراريات مضلل وأصوله فاسدة. ولكن هذا هو شأن عالم المفاهيم الأرضية التي تبقى كاذبة أبدا وعلى الدوام تفتقر بشكل ما إلى التركيز. لذلك يجب أن يكون المؤرخ شديد اليقظة على نحو خاص كلما رأى التاريخ يدخل، ولابد أن يدخل، طريق مدخل مقارن. لقد كان مارك بلوخ على حق في كتابه «المجتمع الإقطاعي» عندما قارن بين العبودية في أوربا واليابان. مع ذلك فإن المقارنة لا تكشف عن واقع أعم، ولا هي توفر تاريخا تطغى عليه التفسيرية. إنها مجرد مدخل استكشافي يقود إلى حبكات خاصة. «ما الذي نفعل سوى فهم الحبكات؟ وليس ثمة طريقتان للفهم» (ص 157).

يبقى موضوع التاريخ مطروحا للنظر. ليس للتاريخ منهج لكنّ له بالفعل نقدا وموضوعا (ص 267). مصطلح «موضوع» مستعار، في اتّباع لمثال فيكو، من نظرية أرسطو في كتابه Topoi أو «المواضع الجدلية»، التي ترتبط بدورها بالبلاغة. كما هو معروف جيدا، فإن هذه العبارات المتداولة تكوّن

رصيد الأسئلة المناسبة التي يجب أن يتوافر عليها الخطيب لكي يكون مؤثرا في كلامه أمام جمعية ما أو محكمة. ما هو هدف موضوع التاريخ؟ إن له هدفا واحدا فقط: «توسيع الاستفتاء» (ص 253 وما بعدها). هذا التوسيع هو التقدم الوحيد الذي يستطيع أن يحققه التاريخ. وكيف يتحقق إن لم يكن عبر إغناء مواز للمفاهيم المشاركة؟ إن اسمية فين، المرتبطة أشد الارتباط بنظريته في الفهم، يجب إذن أن توازَن بدفاع عن التقدم المفهومي الذي جعل للمؤرخ الحديث رؤيا أغنى من تلك التي كانت متاحة لمؤرخ مثل ثيوسيدس. وفين بالطبع لا يناقض نفسه شكليا، ما دام يعزو موضوع التاريخ إلى الجانب الاستكشافي فيه، وبالتالي إلى فن طرح الأسئلة فيه، وليس إلى التفسير، إذا اعتبرنا الأخير منطبقا على فن إجابة الأسئلة. ولكن هل يبقى هذا الموضوع ضمن تخوم الكشف ولا يتعداها إلى التفسير؟ في الحالة الأكثر تواترا اليوم، حالة التاريخ الذي لا يتجه للوقائع، أو ما يمكن أن نسميه بـ«التاريخ البنيوي» (ص 263)، هذا الموضوع نفسه هو الذي يسمح للمؤرخين باجتثاث أنفسهم من منظور مصادرهم وتناول الأحداث مفهوميا بطريقة تختلف عن تلك التي كان يمكن للفاعلين التاريخيين أو معاصريهم أن يتناولوها بها. وفين يعبر عن ذلك، في الواقع، بطريقة لطيفة: «يترجم هذا التبرير العقلي إلى تناول مفهومي للعالم المجرّب عبر توسيع الموضوع» (ص 268).

إنه يطالبنا هنا بالقبول بأطروحتين في آن واحد، تبدوان للوهلة الأولى متفاوتتين تماما: أن هنالك شيئا مطروحا للفهم في التاريخ، وأن توسيع الاستفتاء يكافئ التناول المفهومي التقدمي. صحيح أن التقابل بين هاتين الأطروحتين ليس قويا جدا إذا ما أوّلنا التأكيدين تأويلا صائبا. من جهة، علينا الإقرار بأن فكرته عن الحبكة ليست مشدودة إلى تاريخ الأحداث. هنالك حبكة أيضا في التاريخ البنيوي. ولا يتناقض فهم الحبكة، وقد اتسع هكذا، مع التقدم في التناول المفهومي فقط، بل حتى يستدعيه. من جهة أخرى، علينا الاعتراف بأن التناول المفهومي لا يعطي التخويل لأي خلط بين المعرفة

الأرضية والعلم بالمعنى القوي لهذا المصطلح. بهذا يبقى الموضوع شيئا استكشافيا ولا يغير الطبيعة الأساسية للفهم، الذي يبقى فهم حبكات.

لكن على فين، لكي يكون مقنعا تماما، أن يفسر كيف يمكن للتاريخ أن يبقى سردا بينما يكف عن التعلق بالوقائع، سواء أصبح بنيويا، أم مقارنا، أو إذا ما أعاد صنع مجموعات من مفردات مستمدة من استمرارية تخلو من الاعتبارات الزمنية. بكلمات أخرى، السؤال الذي يثيره كتاب فين هو إلى أي حد نستطيع أن نوسّع فكرة الحبكة دون أن تفقد قدرتها التمييزية. هذا السؤال يجب أن يوجّه اليوم إلى كل دعاة النظرية «السردوية» في التاريخ. لقد استطاع الكتاب الناطقون بالإنجليزية تجنبه حتى الآن لأن أمثلتهم عادة ما تكون ساذجة ولا تتجاوز مستوى تاريخ الوقائع. مع ذلك، تخضع النظرية السردوية للمساءلة عندما يكف التاريخ عن أن يكون تاريخ وقائع. إن قوة كتاب فين تكمن في أنه قد وصل بفكرة أن التاريخ لا يعدو كونه بناء حبكات وفهمها إلى هذه النقطة الحرجة.

6

الفصل السادس

القصدية التاريخية

مقدمة

هدف هذا الفصل هو اختبار الصلة غير المباشرة التي لا بد من الحفاظ عليها، كما أرى، بين التاريخ وكفاءتنا السردية، كما عرضتها في الفصل الثالث من القسم الأول. وحقيقة أن هذه الصلة يجب أن تتأكد، لكنها لا يمكن أن تكون صلة مباشرة، ناتجة عن المواجهة التي عُرضت في الفصلين السابقين.

تؤسس التحليلات في الفصل الأول لفكرة وجود قطيعة إبستمولوجية بين المعرفة التاريخية وقدرتنا على متابعة قصة. ولهذه القطيعة تأثير على قدرتنا هذه في ثلاثة مستويات: مستوى الإجراءات ومستوى الكيانات ومستوى الزمانية. على مستوى الإجراءات، يتولد التاريخ بصفته بحثاً ـ Historia, Forschung, Recherche ـ من استخدامه المحدد للتفسير. وحتى لو سلّمنا مع و.ب.غالي، بأن السرد «يفسر ذاته»، فإن التاريخ ينتزع العملية التفسيرية من نسيج السرد ويقيمها كإشكالية مستقلة. وليس الأمر أن السرد يتجاهل الأشكال «لماذا» و«لأن»، لكن ارتباطاته تبقى محايثة للحبك. يجعل

المؤرخون الشكل التفسيري مستقلاً، فيصبح بذلك الموضوع المُميّز لعملية تثبّت من الصحة وتبرير. على وفق هذا الاعتبار، يحتل المؤرخون موقع قاض: فهم إذ يجدون أنفسهم في خضم حالة نزاع ما، واقعية أو ممكنة، يحاولون البرهنة على أفضلية تفسير معطى على سواه. لذلك نجدهم يسعون إلى «ضمانات»، أهمها البرهان الوثائقي. والآن، أن تفسر من خلال رواية ما حدث شيء، وشيء آخر تماماً أن تقيم التفسير نفسه بصفته مشكلة مطروحة للنقاش ولحكم جمهور، إن لم يكن شاملاً، فهو على الأقل معروف باقتداره ويتكون أولاً من نظراء المؤرخ.

جَعْل التفسير التاريخي مستقلاً بهذه الطريقة في علاقته مع المخططات التفسيرية المحايثة للسرد ذو نتائج عديدة، وهي كلها تبرز القطيعة بين التاريخ والسرد. النتيجة الأولى أن التناول المفهومي، الذي يصل بعضهم حد اعتباره المعيار الرئيس للتاريخ[1]، يكون وثيق الصلة بعمل التفسير. ولا يمكن لمثل هذه المشكلة النقدية إلا أن تنتمي إلى حقل يمتلك رغم افتقاده المنهج حسب بول فين، نقداً وموضوعاً. ولا توجد إبستمولوجيا تاريخ لا تتخذ موقفاً في هذا الوقت أو ذاك بصدد النزاع الكبير حول الكليّات التاريخية أو لا تعاود بمشقة متابعة حركة الرواح والمجيء بين الواقعية والاسمية (غالي)، متبعة في ذلك أساتذة القرون الوسطى. وليس هذا الأمر من مشاغل الرواة. فمن المؤكد أنهم يستخدمون كليّات، لكنهم غير واعين السؤالَ الذي يطرحه «توسيع الاستفتاء» (فين).

واللازمة الأخرى للمكانة النقدية للتاريخ بوصفه بحثاً هي أنه مهما كانت حدود الموضوعية التاريخية، فإن الموضوعية تبقى مشكلة في التاريخ. حسب موريس ماندلباوم، يوصف حكم ما بأنه «موضوعي» «لأننا نعتبر أن صحته تستبعد إمكانية أن يكون إنكاره صحيحاً أيضاً»[2]. وهذا ادّعاء لم يثمر قط لكنه متضمن في مشروع البحث التاريخي نفسه. وللموضوعية المقصودة هنا جانبان: أولاً، يمكن لنا توقع الحقائق التي تتناولها الأعمال التاريخية، إذ

تأخذ كل واحدة منها على انفراد، فتتشابك مع بعضها على طريقة الخرائط الجغرافية، إذا ما احتُرمت القواعد نفسها في الإسقاط والمقياس، أو، مرة أخرى، مثل الوجوه المختلفة للحجر الكريم نفسه. وبينما لا معنى لوضع القصص والروايات والمسرحيات جنباً إلى جنب، فإن من الأسئلة المشروعة التي لا سبيل إلى تفاديها سؤال كيف يتشابك تاريخ حقبة معينة مع تاريخ حقبة أخرى، تاريخ فرنسا مع تاريخ إنكلترا، مثلاً، أو كيف يتعشق التاريخ السياسي والعسكري لدولة معينة في وقت معين مع تاريخها الاقتصادي وتاريخها الاجتماعي وتاريخها الثقافي. هنالك حلم سري في منافسة رسام الخرائط أو قاطع الماس يبث الحياة في المشروع التاريخي. وحتى لو كان من الضروري أن تبقى فكرة تاريخ كلي مجرد فكرة بالمعنى الكانطي للمصطلح إلى الأبد، ما دامت عاجزة عن تكوين شيء من قبيل التصور الهندسي عند لايبنتز فإن عمل التقريب الذي يدنو أكثر بالنتائج الملموسة للبحث الفردي أو الجماعي من هذه الفكرة، ليس عبثاً أو دون معنى. وتتجاوب هذه الرغبة في ربط الأشياء معاً في حقل الحقائق التاريخية مع الأمل بأن النتائج التي يبلغها مختلف الباحثين يمكن أن تُجمع، بسبب تكامليتها، وأن بإمكانهم تصحيح بعضهم. وليست عقيدة الموضوعية أكثر من هذا الاقتناع الثنائي بأن الحقائق التي توردها تواريخ مختلفة يمكن ربطها معاً وأن نتائج هذه التواريخ يمكن أن يكمل بعضها بعضا.

مفاد النتيجة الأخيرة أن التاريخ، لكونه يمتلك الموضوعية كمشروع تحديداً، فهو قادر على أن يطرح حدود الموضوعية بوصفها مشكلة. هذا السؤال لا تعرفه براءة الراوي وسذاجته، الذي يتوقع بدلاً من ذلك، إذا استخدمنا تعبير كولردج المألوف، «التعليق الطوعي لعدم التصديق». إذ يوجه المؤرخون خطابهم إلى قراء متشككين يتوقعون منهم ليس السرد فقط ولكن إثبات صحة سردهم. بهذا المعنى فإن التعرف على «مضمون آيديولوجي» (وايت) وسط أنماط التاريخ التفسيرية يعني القدرة على التعرف على

الآيديولوجيا بوصفها كذلك، وبالتالي التقاطها من بين الأنماط الجدالية حصراً، ومن هنا أيضاً وضعها ضمن نطاق نقد الآيديولوجيا. ويمكن أن تُسمّى هذه النتيجة الأخيرة بالانعكاس النقدي للبحث التاريخي.

التناول المفهومي والبحث عن الموضوعية وإعادة الفحص النقدي تؤشر كلها بذلك الخطوات الثلاث نحو جعل التفسير في التاريخ مستقلاً عن الطبيعة «المفسرة لذاتها» للسرد.

تتفق مع عملية منح الاستقلالية للتفسير هذه عملية مشابهة بالنسبة للكيانات التي يتخذها المؤرخون موضوعاً كافياً. وفي حين يُعزى الفعل في السرد التقليدي أو الأسطوري، وكذلك في سجلات الأخبار chronicle التي سبقت التاريخ، إلى فاعلين يمكن تعريفهم، ويشار إليهم باسم علم، ويعتبرون مسؤولين عن الفعل الذي يعزى إليهم، فإن التاريخ بوصفه علماً يشير إلى موضوعات من نوع جديد تناسب شكل التفسير الذي يميزه. وسواء أكانت هذه الكيانات أمماً أم مجتمعات أم حضارات أم طبقات اجتماعية أم عقليات فإن التاريخ يستبدل الذات التي تفعل بكيانات مجهولة، بالمعنى الدقيق للمصطلح. تبلغ هذه القطيعة الإبستمولوجية على مستوى الكيانات ذروتها في مدرسة الحوليات الفرنسية، مع تهذيبها التاريخ السياسي لصالح تاريخ اقتصادي واجتماعي وثقافي. إذ المكان الذي كان يشغله في الماضي أبطال الفعل التاريخي، الذين أسماهم هيغل الشخصيات العظيمة للتاريخ العالمي، صارت تشغله من الآن فصاعداً القوى الاجتماعية، التي لم يعد ممكناً أن يُعزى فعلها بطريقة توزيعية إلى فاعلين أفراد. لذلك فإن هذا التاريخ الجديد يبدو وكأنه يفتقد إلى الشخصيات. وبدون الشخصيات لن يكون بوسعه الاحتفاظ بسرديته.

وتنجم القطيعة الثالثة عن السابقتين. وهي تتعلق بالمكانة الإبستمولوجية للزمن التاريخي. ولا يبدو أن لهذا رابطة مباشرة مع زمن ذاكرة فاعلين أفراد وتوقعهم واحتراسهم. كما لا يبدو أن فيه أية إحالة، كما في السابق، إلى

الحاضر المعيش لوعي ذاتي، تتناسب بنيته على نحو دقيق مع الإجراءات والكيانات التي يتعامل معها التاريخ كعلم. يبدو الزمن التاريخي، من جهة، وكأنه يبدد نفسه في تتابع من الفواصل المتجانسة، هي حاملة التفسير السببي أو المعياري. من جهة أخرى، تتناثر إلى تعددية زمنية، حسب مقياس الكيانات المأخوذة بالاعتبار: زمن الحقبة القصيرة للحدث، وزمن الحقبة الطويلة إلى حد ما لأحوال الحضارات ومدياتها البعيدة وزمن الحقبة الطويلة جداً للأنظمة الرمزية التي تؤسس لما هو اجتماعي..تبدو «أزمان التاريخ» هذه، إن استخدمنا تعبير بروديل، كأنما ليس لها علاقة بيّنة مع زمن الفعل، مع تلك «البينية الزمنية» التي قلنا عنها، متابعين هيدغر، إنها دائماً زمن إما مرغوب فيه وإما مرغوب عنه، زمن «من أجل» شيء ما.

ولكن برغم هذه القطيعة الإبستمولوجية الثلاثية، فإن التاريخ لا يستطيع، كما أرى، أن يقطع كل علاقة مع السرد دون أن يفقد طبيعته التاريخية. والعكس بالعكس، لا يمكن لهذه الرابطة أن تكون مباشرة إلى الحد الذي يمكن معه اعتبار التاريخ ببساطة نوعاً من جنس القصة (غالي). لقد صعّد النصفان المكونان للفصل الخامس، من خلال تقاربهما دون أن يلتقيا قط، الحاجة إلى نوع جديد من الجدلية بين البحث التاريخي والكفاءة السردية.

من جانب، لقد أفضى بنا نقد نموذج القانون الشامل الذي بدأنا به إلى تنويع للتفسير جعل منه أقل بعداً عن الفهم السردي، دون أن يتم بذلك إنكار المهمة التفسيرية التي تبقي التاريخ ضمن دائرة العلوم الإنسانية. ولقد رأينا، أولاً، كيف ضعف نموذج القانون الشامل تحت ضغط النقد. وبهذه الطريقة أصبح أقل تماسكاً، مفسحاً المجال أمام تنوع أكبر في قياس الدقة العلمية للعموميات التفسيرية المزعومة، متّسعاً من قوانين الاسم إلى عموميات الحس الفطري التي يشترك بها التاريخ مع اللغة العادية (بيرلن)، عن طريق عموميات ذات طبيعة تتصل بالميول ذكرها رايل وغاردنر. بعدها رأينا التفسير

«العقلي» يطالب بمكانه المناسب، وله متطلبات التناول المفهومي والتثبت من الصحة واليقظة النقدية نفسها، كما هو حال أي نمط آخر من التفسير. وأخيراً، كما رأينا مع ج.هـ.فون رايت، فإن التفسير السببي قد مُيّز عن التحليل السببي، وفُصل شكل التفسير شبه ـ السببي عن التفسير السببي ـ المعياري ونُظر إليه على أنه يدمج في داخله شرائح من التفسير الغائي. باتباع هذه الخطوط الثلاثة فإن التفسير المختص بالبحث التاريخي يبدو وكأنه يتحرك بالفعل ليقطع بعض المسافة على الطريق الذي يفصله عن التفسير المحايث في السرد.

مع هذا الإضعاف والتنويع لنماذج التفسير التي اقترحتها الإبستمولوجيا تتفق محاولة متناسقة تحلل البنى السردية من أجل إعلاء شأن الموارد التفسيرية للسرد ولكي تقترب بها للقاء حركة التفسير الراجعة باتجاه السرد.

توصلت آنفاً إلى أن النجاح الجزئي للنظريات السردوية كان في الوقت نفسه فشلاً جزئياً. ويجب أن لا يقلل هذا الإقرار من أهمية الاعتراف بالنجاح الجزئي. فالأطروحات السردوية، كما أراها، صحيحة من حيث الأساس في نقطتين.

الأولى، أن السردويين بيّنوا بنجاح أنك عندما تروي أحداثاً فإنما أنت تفسر. إن الـ (di'allela)، أي «الواحد بسبب الآخر» الذي يشكل حسب أرسطو الرابطة المنطقية للحبكة، أصبح بعدهم نقطة الانطلاق الضرورية لأية مناقشة للسرد التاريخي. ولهذه الأطروحة الأساسية عدد من النتائج. إذا كان كل سرد يوفر ارتباطاً، وذلك ببساطة بسبب عملية الحبك، فإن هذا البناء يمثل بالفعل انتصاراً على التعاقب الزمني البسيط ويجعل من الممكن التمييز بين التاريخ والأخبار chronicle. فضلاً عن ذلك، إذا كان بناء الحبكة هو ممارسة للحكم، فإنه يقرن السرد بالراوي، وبالتالي يسمح لـ«وجهة نظر» الأخير أن تفك ارتباطها بالفهم الذي قد يحمله الفاعلون أو الشخصيات في القصة حول مساهمتهم في تقدم الحبكة. وعلى الضد من الاعتراض الكلاسيكي، فإن السرد لا يرتبط بأية

طريقة مع المنظور المضطرب والمحدود للفاعلين في الأحداث أو شهودها. على العكس، يتيح التبعيد، الذي يكوّن «وجهة نظر» ما، العبور من الراوي إلى المؤرخ (شولز وكيلوغ). وأخيراً، إذا كان الحبك يدمج في وحدة محملة بالمعنى مكوّنات تتنوع بحيث تشمل الظروف والحسابات والأفعال والإعانات والعوائق وأخيراً النتائج، إذن فإن بإمكان التاريخ بالقدر نفسه أن يأخذ بنظر الاعتبار النتائج غير المقصودة للفعل وأن ينتج أوصافاً للفعل تتميز عن وصفه بمصطلحات قصدية بحتة (دانتو).

الثانية، تجيب الأطروحات السردوية عن الميل إلى تنويع النماذج التفسيرية وترتيبها حسب الأهمية بميل مشابه إلى تنويع الإمكانات التفسيرية للسرد وترتيبها حسب الأهمية. لقد نظرت مثلاً إلى بنية الجملة السردية على أساس أنها تقبل نوعاً معيناً من السرد التاريخي يستند على تواريخ موثقة (دانتو). ثم شهدنا تنويعاً معيناً في فعل التصور (منك)، بل حتى رأينا، لدى المؤلف نفسه، كيف أن التفسير التصوري نفسه يصبح نمطاً تفسيرياً واحداً بين أنماط أخرى، إلى جانب التفسير المقولاتي categoreal والتفسير النظري. وأخيراً مع هيدن وايت يُوضع «الأثر التفسيري» الذي يميز الحبك في منتصف الطريق بين ذلك التابع للجدال وذلك التابع لخط القصة، إلى حد أن ما يحدث هنا لم يعد تنويعاً للوظيفة السردية بل تجزئة لها. يأتي بعد هذا، أن التفسير عبر الحبك، الذي تم تمييزه عن التفسير المتأصل في خط القصة، يصبح جزءاً من تصور تفسيري جديد من خلال الارتباط مع التفسير عبر الجدال والتفسير عبر المضمون الآيديولوجي. ويعادل النشر الجديد للبنى السردية هذا تنصلاً من الأطروحات «السردوية» المتزمتة، التي أعيد تنسيبها إلى المستوى الأدنى الخاص بخط القصة.

بهذا تكون الأطروحة السردوية البسيطة قد عانت من مصير يمكن مقارنته مع مصير نموذج القانون الشامل: لكي يحظى النموذج السردوي بمكانة التفسير التاريخي حصراً فقد تم تنويعه حتى تفكك كلياً.

تصل بنا هذه المغامرة إلى حافة صعوبة رئيسة: هل تمتلك الأطروحة السردوية التي أعيد النظر فيها حتى أصبحت سردوية مضادة، أي حظ في أن تحل محل النموذج التفسيري؟ لا بد أن تكون الإجابة عن هذا السؤال بالنفي دون تحفظ. تبقى هنالك فجوة بين التفسير السردي والتفسير التاريخي، فجوة هي البحث بوصفه كذلك. هذه الفجوة تمنعنا من النظر إلى التاريخ، كما يفعل غالي، على أنه نوع من جنس «القصة».

مع ذلك فإن التقاطع الذي لُمّح إليه في حركة النموذج التفسيري التجميعية باتجاه السرد وحركة البنية السردية باتجاه التفسير التاريخي يشهد على واقعية المشكلة التي لا تقدم لها الأطروحة السردوية إلا إجابة شديدة الاقتضاب.

يعتمد حل هذه المشكلة على ما يمكن أن يسمى منهج «السؤال رجوعاً». وينبع هذا المنهج، الذي مارسه هوسرل في كتابه «أزمة»: Krisis، مما يسميه هوسرل ظاهراتية نشوئية، ليس بمعنى النشوء النفسي ولكن نشوء المعنى(3). والسؤال الذي أثاره هوسرل بصدد العلم الغاليلي والنيوتني، أثيره أنا بصدد العلوم التاريخية. وأنا أسأل بدوري عما سأسميه من الآن فصاعداً قصدية المعرفة التاريخية، أو اختصاراً القصدية التاريخية. وبها أشير إلى معنى تعقل القصد الخالص noetic الذي يشكل الطبيعة التاريخية للتاريخ ويمنعها من الذوبان في أنواع المعرفة الأخرى التي يُقرن التاريخ بها قران مصالح مع الاقتصاد والجغرافية وعلم السكان وعلم الأعراق وعلم اجتماع العقليات والآيديولوجيات.

الميزة التي نزيد بها على هوسرل في بحثه «العالم المعيش» الذي يشير إليه، كما يرى، العلم الغاليلي، هي أن هذا السؤال رجوعاً، مطبقاً على المعرفة الخاصة بالكتابة التاريخية، يشير إلى عالم ثقافي تمّت هيكلته بالفعل وليس إلى تجربة مباشرة على الإطلاق. فهو يشير إلى عالم فعل منحته الفعالية السردية تصوراً، وهي باعتبار معناها سابقة على التاريخ العلمي.

والواقع أن لهذه الفعالية السردية جدليتها الخاصة التي تساعدها على العبور خلال مراحل المحاكاة المتعاقبة، ابتداء من التصورات المسبقة المتأصلة في نظام الفعل، مروراً بالتصورات المكوّنة للحبك ـ بالمعنى الواسع للحبكة الأرسطية ـ إلى إعادة التصور التي تنشأ بسبب الصدام بين عالم النص والعالم المعيش.

من هذا تتحدد فرضية العمل التي أنطلق منها. أنا أقترح استكشاف الممرات غير المباشرة التي تَنتقل من خلالها مفارقة المعرفة التاريخية (التي بلغ عندها الفصلان السابقان ذروتهما) إلى مستوى أكثر تعقيداً، ألا وهي المفارقة المكوِّنة لعملية التصور السردي. تنشأ هذه المفارقة، كما نتذكر، عن الموقع الوسطي للتصور السردي بين ما يأتي قبل النص الشعري وما يأتي بعده. وتُقدّم هذه العملية السردية بالفعل الملامح المضادة التي تُشحذ في المعرفة التاريخية. فهي من جهة تنبثق عن القطيعة التي تؤدي إلى قيام مملكة الحبكة وتستقل بها عن نظام الفعل الواقعي. وهي من جانب آخر، تحيل رجوعاً إلى الفهم المحايث في نظام الفعل وإلى البنى السابقة على السرد النابعة عن الفعل الواقعي[4].

السؤال، إذن، هو كما يلي: عبر أية توسطات تنجح المعرفة التاريخية في تحويل التكوين الثنائي لعملية التصور في السرد إلى نظامها الخاص؟ أو: بواسطة أية اشتقاقات غير مباشرة تنطلق القطيعة الإبستمولوجية الثلاثية التي تجعل التاريخ أحد أشكال البحث من القطيعة التي تؤسسها عملية التصور على مستوى المحاكاة ؟هل يواصل التاريخ برغم ذلك جانبياً التوجه إلى نظام الفعل على مستوى المحاكاة حسب إمكاناته الخاصة في الوضوح والترميز والتنظيم السابق على السرد؟

ومما يزيد في صعوبة المهمة أن انتصار الاستقلال العلمي للتاريخ يتضمن كنتيجة لازمة، كما يبدو، إن لم يكن شرطاً مسبقاً له، نوعاً من النسيان المتفق عليه لاشتقاقه غير المباشر، الذي يبدأ من فعالية التصور

السردي، ولإحالته الراجعة، عبر أشكال تزداد ابتعاداً عن الأساس السردي، إلى حقل الممارسة Praxis وإمكاناتها السابقة على السرد. هذا الملمح، مرة أخرى، يربط مشروعي بمشروع هوسرل في الأزمة Krisis. وكان العلم الغاليلي أيضاً قد قطع صلاته مع عالم ما قبل العلم، إلى حد جعل من المستحيل تقريباً إعادة تنشيط التأليفات الإيجابية والسلبية التي تكون «عالم الحياة». مع ذلك، يمكن أن تكون لبحثنا فائدة ثانية بالنسبة للمحاولات الهوسرلية في الظاهراتية التوليدية، التي تتوجه مباشرة إلى «تكوين الموضوع» متخذة في ذلك طريق الظواهر الإدراكية الحسية، تلك هي فائدة العثور في قلب المعرفة التاريخية على سلسلة من محطات الانتقال على مراحل لتساؤلنا رجوعاً. بهذا المعنى، لن يكون أبداً نسيان الاشتقاق تاماً إلى حد يجعل من المتعذر إعادة تكوينه بشيء من الثقة والصرامة.

ستلتزم إعادة البناء هذه الترتيب الذي قدمت به فيما سبق الأوجه المختلفة للقطيعة الإبستمولوجية: استقلالية الإجراءات التفسيرية، استقلالية الكيانات المحال إليها، واستقلالية زمن ـ أو بالأحرى أزمنة ـ التاريخ.

وإذ أبدأ بالإجراءات التفسيرية، أود في ضوء التشجيع الذي وفرته تحليلات فون رايت، أن أعود إلى السؤال المتنازع فيه حول السببية في التاريخ، أو بتحديد أكبر، حول الإحالة أو النسبة السببية الفريدة. وأنا أفعل ذلك لا لأضعها بروح سجالية على الضد من التفسير بالقوانين، ولكن على العكس، من أجل أن أتبين داخلها البنية الانتقالية بين التفسير بواسطة القوانين، والذي غالباً ما يُماهى مع التفسير بوصفه كذلك، والتفسير بواسطة الحبك، الذي غالباً ما يماهى مع الفهم. بهذا المعنى فإن النسبة السببية الفريدة لا تشكل تفسيراً واحداً بين تفسيرات أخرى بل هي بالأحرى الرابط لكل التفسير في التاريخ. وبوصفها كذلك فإنها تشكل التوسط المطلوب بين القطبين المتضادين، أعني التفسير والفهم، إن شئنا الإبقاء على معجم أصبح الآن عتيقاً، أو الأفضل، بين التفسير المعياري والتفسير بواسطة الحبك.

وتخولنا القرابة المُحتفظ بها بين النسبة السببية الفريدة والحبك بالكلام عن الشكل الأول، بالمماثلة، بصيغة شبه حبكة.

أما بالنسبة إلى الكيانات التي وضعها الخطاب التاريخي في مكانها، فأود أن أظهر أنها ليست جميعاً من الصنف نفسه، ولكنها قابلة لأن تُرتّب على خطوط من التراتبية الصارمة. يبقى التاريخ، كما أرى، تاريخياً بقدر ما تشير كل موضوعاته إلى كيانات الصف الأول ـ شعوب، أمم، حضارات ـ التي تحمل علامة يتعذر محوها هي انتماء المشاركة لدى الفاعلين الملموسين إلى مجال الممارسة Praxis والسرد. وتؤدي كيانات الصف الأول هذه وظيفتها بوصفها الموضوع الانتقالي بين كل المصنوعات التي أنتجها التاريخ وشخصيات سرد محتمل. إنها تكوّن أشباه ـ شخصيات، قادرة على أن تقود الإحالة القصدية رجوعاً من مستوى علم التاريخ إلى مستوى السرد ومن خلال ذلك إلى وكلاء فعل واقعي.

بين الانتقال المرحلي بواسطة النسبة السببية الفريدة وذلك الذي يتم بواسطة كيانات الصف الأول ـ بين رابط التفسير والموضوع الانتقالي للوصف ـ هنالك تداخلات وثيقة. وينجلي التمييز بين هذين الخطين للاشتقاق ـ اشتقاق الإجراءات، اشتقاق الكيانات ـ في هذا الجانب عن طبيعة تعليمية بحتة؛ إلى هذا الحد من التداخل يتشابك هذان الخطان. مع ذلك، من المهم، الإبقاء على التمايز بينهما من أجل فهم أفضل لتكاملهما، وإن صح القول، نشوئهما التبادلي. وتحدث الإحالة رجوعاً إلى الكيانات الأولية، التي أسميتها «انتماء المشاركة»، أساساً بواسطة النسبة السببية الفريدة. وعلى نحو تبادلي فإن ما يقود القصد، الذي يشيع في النسبة السببية، هو اهتمام المؤرخ المتواصل بإسهام الفاعلين التاريخيين في تقرير مصيرهم، برغم أن هذا المصير يفلت من أيديهم بسبب التأثيرات المعاكسة التي تميز، تحديداً، المعرفة التاريخية عن الفهم البسيط للمعنى المحايث لفعلهم. بهذا المعنى، فإن شبه ـ الحبكة وأشباه ـ الشخصيات ينتميان إلى المستوى المتوسط نفسه

ولهما الوظيفة ذاتها، وظيفة محطة الانتقال على مراحل لحركة التساؤل التاريخي رجوعاً نحو السرد، وإلى ما خلف السرد، باتجاه الممارسة الفعلية.

هنالك فحص أخير لفرضية العمل التي أعتمدها بخصوص المعرفة التاريخية ضروري بجلاء. وهو يتعلق بالمكانة الإبستمولوجية للزمن التاريخي في علاقته بزمنية السرد. لا بد لبحثنا بصدد التاريخ أن يغامر إلى هذه النقطة إذا ما أراد أن يبقى وفياً للموضوع الرئيس لهذا العمل: السرد والزمنية. من الضروري إظهار شيئين: من جهة، يتكون الزمن الذي يشكّله المؤرخ في مستواه الثاني أو الثالث أو أي مستوى أعلى، من زمنية متكونة بالفعل، وهي التي تم شرح نظرتها في القسم الأول تحت عنوان المحاكاة 2؛ ومن جهة أخرى، لن يتوقف هذا الزمن المتكوّن، مهما كان مصطنعاً، عن الإحالة إلى الخلف إلى زمنية الممارسة التي وُصفت بواسطة المحاكاة 1. متكوّن من.. يحيل إلى الخلف إلى.. تسم هاتان العلاقتان المتضافرتان أيضاً الإجراءات والكيانات التي يبنيها التاريخ. والتوازي مع التوسطين الآخرين يمضي حتى إلى ما هو أبعد، وتماماً كما أبحث في السببية التاريخية وكيانات الصف الأول عن محطات الانتقال على مراحل، وهي القادرة على إرشاد إحالة بنى المعرفة التاريخية إلى الوراء إلى عمل التصور السردي، الذي بدوره يحيل إلى الوراء إلى ما قبل التصورات السردية الموجودة في حقل الممارسة، فأنا أود على نحو مشابه أن أظهر، في مصير الحدث التاريخي كلا من الفجوة المتزايدة أبداً التي تفصل الزمن التاريخي عن زمن السرد وعن الزمن المعيش وما يدل على إحالة الزمن التاريخي التي لا تزول رجوعاً إلى زمن الفعل عن طريق زمن السرد.

في هذه المجالات الثلاثة المتتابعة سأستدعي شهادة التاريخ وحدهُ بينما هو يتابع إلى النهاية تأمله النقدي للذات.

النسبة السببية الفريدة

النسبة السببية الفريدة هي الإجراء التفسيري الذي يحقق التحول بين

السببية السردية ـ بنية «واحد بسبب الآخر» التي ميّزها أرسطو عن «واحد بعد الآخر» ـ والسببية التفسيرية التي لا تتميز، في نموذج القانون الشامل، عن التفسير بواسطة القوانين.

يجد البحث عن هذا التحول دعماً له في تحليلات وليم دراي وج.هـ.فون رايت المعروضة في بداية الفصل السابق. دراي جعلنا نألف الأطروحة القائلة إن التحليل السببي لمسار معين للأحداث لا يمكن أن يختزل إلى تطبيق قانون سببي. والاختبار الثنائي، الاستقرائي والبراغماتي، الذي نتثبت به من أهلية هذا أو ذاك من المرشحين لوظيفة السبب ليس بعيداً عن منطق النسبة السببية التي قدمها ماكس فيبر وريمون آرون. لكن الرابطة مفقودة بين نظرية التحليل السببي وتلك المتعلقة بالتحليل بواسطة العلل(*). هذه الرابطة اصطنعها ج.هـ.فون رايت في تحليله للتفسير شبه ـ السببي. يتماهى التفسير العقلي مع شرائح الاستدلال الغائي المتصلة ببعضها في هذا النوع المحدد من التفسير. ويستند الاستدلال الغائي، بدوره، على الفهم القبلي الذي نحمله عن الطبيعة القصدية للعقل. وتشير الأخيرة أيضاً إلى اعتيادنا البنية المنطقية لفعل شيء ما (جعل شيء ما يحدث، فعل شيء لكي يحدث شيء). يتداخل جعل شيء يحدث مع مسار الأحداث من خلال تفعيله لنظام ما، وبهذا يضمن أيضاً أنه نظام مغلق. عبر هذه السلسلة من الارتباطات ـ الاستدلال الغائي، الفهم القصدي، الاستدلال العملي ـ فإن التفسير شبه ـ السببي، الذي لا ينطبق بوصفه تفسيراً سببياً إلا على حوادث مفردة لظواهر توليدية (أحداث، عمليات، حالات)، يحيل رجوعاً في نهاية المطاف إلى ما سأشخصه الآن بمصطلح «النسبة السببية الفريدة».

يمكن أن نجد أدق عرض لمنطق النسبة السببية الفريدة في المقالة

(*) ميّزنا بين سبب cause وعلّة reason في أن الأخيرة تتميز بوجود العنصر الغائي والتحفيزي فيها. (المترجمان)

النقدية التي كرّسها ماكس فيبر لعمل أدوارد ماير «نظرية التاريخ ومنهجه»[5] Zur Theorie und Method der Geschichte الذي يجب أن تضاف إليه مساهمات ريمون آرون، في القسم الثالث من كتابه «مقدمة إلى فلسفة التاريخ»، وهما مصدران حاسمان بالنسبة لبحثنا[6]. يتألف هذا النوع من المنطق جوهرياً من إعمال خيالنا في تكوين مسار مختلف للأحداث، ثم نزن النتائج المحتملة لهذا المسار غير الواقعي للأحداث، وأخيراً، نقارن هذه النتائج مع المسار الواقعي للأحداث. «لكي نخترق العلاقات السببية المتبادلة، **نبني علاقات أخرى غير واقعية**» (فيبر، ص 185 ـ 186 التأكيد منه). وآرون: «كل مؤرخ، لكي يفسر ما حدث فعلاً، يسأل نفسه ما الذي كان يمكن أن يحدث» (ص 160).

هذا البناء الاحتمالي، الخيالي يطرح شبهاً ثنائياً، من جهة مع الحبك، الذي هو نفسه بناء خيالي محتمل، ومن جهة أخرى مع التفسير بصيغ القوانين.

لنختبر تفكير ماكس فيبر على نحو أدق[7].

انظر، على سبيل المثال، في قرار بسمارك إعلان الحرب على هنغاريا ـ النمسا عام 1866. كما يلاحظ فيبر «ولكن، بالرغم من كل هذا، تبقى المشكلة: ما الذي كان يمكن أن يحدث لو لم يقرر بسمارك مثلاً شن الحرب، ليس ذلك سؤالاً تافهاً قطعاً» (ص 164). نحن بحاجة إلى أن نفهم هذا السؤال. وهو يتألف من السؤال حول ما «هي **الأهمية** السببية التي يمكن أن تنسب على نحو ملائم إلى هذا القرار الفردي في سياق كلّية «العوامل» العديدة إلى ما لا نهاية، وكلها يجب أن تكون مرتبة بهذا الشكل أو ذاك دون سواه إذا ما كان **لهذه** النتيجة أن تظهر، وأي دور بالتالي يجب أن يُعزى إليه في تفسير تاريخي». (المصدر السابق، التأكيدان منه). إن عبارة «كلها يجب أن تكون مرتبة بهذا الشكل أو ذاك وليس غيره» هي التي تؤشر ظهور الخيال في الجدل. وسيتحرك الجدل اعتباراً من هذه النقطة في منطقة الشرطيات

الماضية غير الواقعية. لكن التاريخ لا ينزلق إلى اللاواقعي إلا من أجل أن يشخص فيه على نحو أفضل ما هو ضروري. يصبح السؤال: «ما هي النتائج المتوقعة لو اتخذ قرار آخر؟»(ص 165). هذا إذن يُشرك استكشافاً للتشابكات المحتملة أو الضرورية. إذا استطاع المؤرخ بفكره تأكيد أنه، من خلال تحوير أو حذف لحدثٍ مفرد في إجمالي معقد من الشروط التاريخية، كان يمكن أن تعقبه سلسلة مختلفة من الأحداث «على وفق اعتبارات معينة مهمة **تاريخياً**» (ص 166، التأكيد منه). إذن يكون بوسع المؤرخ أن يتخذ حكماً بنسبة سببية تقرر الأهمية التاريخية للحدث.

هذا الجدل، كما أرى، ينطلق في اتجاهين مختلفين: من جهة باتجاه الحبك، ومن الجهة الأخرى باتجاه التفسير العلمي.

لا شيء في نص فيبر، في الواقع، يدل على أنه أدرك الرابطة الأولى. وسيكون لزاماً علينا تأسيسها، مستخدمين إمكانات علم السرد المتوفرة في يومنا هذا. مع ذلك، فإن ملاحظتين لفيبر تدلان بالفعل على ميل إلى هذا الاتجاه. يقول، بادئ ذي بدء، إن المؤرخ يكون ولا يكون في موقع الفاعل الذي، قبل أن يفعل، يرجح الطرق الممكنة للفعل في ضوء هذا الهدف أو ذاك، هذه الوسيلة المتاحة أو تلك. والواقع أن السؤال الذي نصوغه كان يمكن لبسمارك أن يوجهه لنفسه، عدا أننا نعرف النتيجة. هذا هو السبب في أننا نثيره «ولنا فرص أكبر في النجاح» (ص165) مما توفر له. تعلن عبارة «فرص أكبر في النجاح»، بالطبع، منطق الاحتمالية الذي سيشار إليه فيما بعد. ولكن ألا تشير هذه العبارة في المقام الأول إلى ذلك المختبر الاستثنائي للمحتمل الذي تكونه نماذج الحبك؟ يلاحظ ماكس فيبر أيضاً أن المؤرخين يشبهون المتخصصين في علم الجريمة ويختلفون عنهم معاً. فهم يحققون خلال تحقيقهم في التهمة في السببية أيضاً، برغم أنهم يضيفون للنسبة السببية نسبة أخلاقية. ولكن ما هي هذه النسبة السببية المجردة عن أية نسبة أخلاقية إن لم تكن اختبار خطوط حبكة مختلفة؟

ترتبط النسبة السببية أيضاً في كل مرحلة مع التفسير العلمي. وابتداءً، يفترض التفسير تحليلاً مفصلاً للعوامل، يهدف إلى «انتخاب الصلات السببية التي يراد لها أن تُدمج في العرض التاريخي» (ص168، هـ35). ومن المؤكد أن «عملية الفكر» هذه تسترشد بفضولنا التاريخي، أي، اهتمامنا بصنف معين من النتائج. ويمثل هذا أحد معاني مصطلح «مهم». عند مقتل قيصر، اقتصر اهتمام المؤرخين على النتائج البارزة للحدث بالنسبة للتاريخ العالمي، الذي يرون أنه الأكثر أهمية. (في هذا الجانب يمكن لمناقشة تعاود الغوص في النزاع الذي يضع الموضوعية والذاتية في التاريخ في تضاد، أن تفوتها الطبيعة الفكرية أساساً لعملية التجريد التي تسبق عملية ترتيب الاحتمالات). بعدها، فإن تعديل هذا العامل أو ذاك عقلياً بطريقة محددة، وهو ما سبق أن عُزل، يعني أن تفتح مسارات بديلة للأحداث ومن بينها ينشط الحدث الذي توزن أهميته بوصفه العامل الحاسم. ويعطي وزن نتائج استئصال الحدث المفترض الجدل السببي بنيته المنطقية. والآن، كيف نبني النتائج التي كان بالإمكان توقّعها لو افترضنا استئصال عامل خاص، إذا لم نُدخِل في تدبرنا ما يسميه فيبر «قاعدة تجريبية» (ص 173)، أي، في التحليل الأخير، معرفة يجب أن تُسمّى «معيارية» (ص 174)؟ بالطبع، هذه القواعد التي تستند على التجربة لا تتجاوز في الغالب مستوى المعرفة النزوعية، كما يمكن أن يصفها رايل وغاردنر. ويضع ماكس فيبر نصب عينيه تلك القواعد «المتصلة بالطرق التي يميل البشر من خلالها إلى إبداء رد الفعل ضمن حالات معطاة» (المصدر السابق). برغم ذلك، فإنها كافية كما قررنا من قبل، لإظهار كيف يمكن أن تستخدم القوانين في التاريخ برغم أن التاريخ لم يؤسس لها.

هذان الملمحان الأولان ـ التحليل إلى عوامل والاستعانة بقواعد تستند على التجربة ـ ليسا غريبين تماماً عن «منطق» السرد؛ خصوصاً إذا ما نقلَ هذا المنطق من سطح النص إلى نحوه العميق. إن العلامة الحقيقية على الطبيعة العلمية لبناء ما، وهو ما يُعد غير واقعي وضرورياً معاً، تنتج عن

تطبيق نظرية «الإمكانية الموضوعية»، التي يستعيرها فيبر من العالم الفسيولوجي فون كريس[8]، وعلى الأرجحية المقارنة لمختلف الأسباب. وهذا الملمح الثالث هو الذي يؤشر المسافة الحقيقية التي تفصل التفسير بواسطة السرد عن التفسير بواسطة النسبة السببية.

تهدف النظرية المقصودة هنا أساساً إلى الارتقاء بمثل هذه التكوينات غير الواقعية إلى مستوى أحكام بصدد الإمكانية الموضوعية، تلك الأحكام التي تعزو درجة من الاحتمالية النسبية إلى العوامل السببية المتنوعة وبذلك تسمح لها بأن توضع على امتداد مقياس واحد، برغم أن التدرج الناتج عن هذا النوع من الحكم لا يمكن أن يتخذ شكلاً كمياً كما هو الحال مع ما نسميه «حساب الاحتمالات» بالمعنى الدقيق. وتمنح فكرة السببية المتدرجة هذه النسبة السببية دقة تكون مفقودة في الاحتمالية التي يستدعيها أرسطو في نظريته عن الحبكة. وبهذا تتسق الدرجات المتنوعة للاحتمالية في ترتيب من نقطة دنيا، تعرّف السببية العرضية (كما على سبيل المثال بين حركة يد ترمي النرد ورقم معين يظهر)، ونقطة عليا، تُعَرّف، بمصطلحات فون كريس، السببية الكافية (كما في حالة قرار بسمارك). بين هذين الطرفين نستطيع أن نتكلم عن التأثير المرغوب فيه إلى هذا الحد أو ذاك لعامل معين. ويكمن الخطر، كما هو واضح، في أننا يمكن بسبب نزعة ماكرة إلى أنسنة الجماد أن نجسد مادياً درجات الاحتمالية النسبية التي تعزى إلى مختلف الأسباب التي يقيم تدبرنا منافسة فيما بينها، على شكل ميول متعادية تكافح لتحويل الإمكانية إلى واقع. وتشجع اللغة العادية على ذلك عندما تجعلنا نقول إن هذا الحدث أو ذاك ساعد على ظهور حدث آخر أو أعاق ظهوره. ولكي نتخلص من سوء الفهم هذا، يكفي أن نتذكر أن هذه الإمكانات هي علاقات سببية غير واقعية بنيناها عقلياً، وأن موضوعية «المصادفات» المتنوعة تنتمي إلى حكم الإمكانية.

ولا يصبح بالإمكان أن تُعزى لعامل ما مكانة السبب الكافي إلا في

أعقاب عملية الاختبار هذه. وهي مكانة موضوعية بمعنى أن الجدال لا ينبع من مجرد سيكلوجيا اكتشاف الفرضيات، بل بالأحرى، وبغض النظر عن النبوغ، الذي لا ينقص المؤرخ الكبير بالمقارنة مع الرياضي الكبير، هو يكوّن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية أو، بكلمات ماكس فيبر نفسه «بنية هيكلية لأسباب معترف بها» (ص 176).

نرى هنا أين يقع الاتصال بين الحبك والنسبة السببية الفريدة وأين يمكن أن نؤشر الانقطاع بينهما. يقع الاتصال على مستوى الدور الذي يلعبه الخيال. وفي هذا الاعتبار يمكن أن نقول عن الحبك ما يقوله ماكس فيبر عن التكوين العقلي لمسار مختلف للأحداث: «من أجل اختراق العلاقات السببية الواقعية، نعمد إلى تكوين علاقات غير واقعية». أما الانقطاع فصلته بالتحليل إلى عوامل، إدخال قواعد من التجربة، وخصوصاً حين نعزو درجات من الاحتمالية تقرر السببية الكافية.

لهذا السبب ليس المؤرخون مجرد رواة: بل هم يعطون أسباباً يوضحون بها لماذا يعتبرون عاملاً خاصاً دون غيره السبب الكافي لمسار معطى من الأحداث. ويخلق الشعراء أيضاً حبكات تبقى متماسكة بواسطة هياكل سببية. لكن هذه الأخيرة ليست موضوعاً لعملية جدال. إذ يحصر الشعراء أنفسهم بإنتاج القصة والتفسير من خلال السرد. بهذا المعنى يكون نورثرب فراي مصيباً: يبدأ الشعراء بالشكل، بينما يتحرك المؤرخون نحوه(9). الفريق الأول ينتج، والثاني يجادل. وهم يجادلون لعلمهم أن بمقدورنا أن نفسر بطرق أخرى. كما أنهم يعلمون ذلك لكونهم، كالقاضي، وسط حالة خصومة ومحاكمة، ولأن دفاعهم لن ينتهي أبداً، ذلك لأن الاختبار يكون حاسماً بالنسبة لإقصاء المرشحين للسببية، كما قد يقول وليم دراي، لكنه ليس كذلك بالنسبة لتتويج أي مرشح خاص مرة وإلى الأبد.

مع ذلك، دعوني أكرر، أن انحدار التفسير التاريخي من سلالة التفسير السردي، لا غبار عليه، ما دامت السببية الكافية تبقى غير قابلة للاختزال إلى

الضرورة المنطقية وحدها. إذ تبقى علاقة الاتصال والانقطاع قائمة بين التفسير السببي الفردي والتفسير بواسطة القوانين كما هي قائمة بين الأول والحبك.

ولننظر أولاً في الانقطاع. فالتأكيد عليه أكبر في تحليل آرون منه في تحليل فيبر. في الفقرة التي يخصصها للعلاقة بين السببية والمصادفة، لا يحصر نفسه بوضع الحوادث على طرف من مقياس الاحتمالية الاسترجاعية، ثم وضع الاحتمالية الكافية في الطرف المضاد. إن تعريف حدث ما بأنه يمتلك إمكانية موضوعية تصل الصفر تقريباً لا يصح إلا بالنسبة لسلسلة معزولة. ونظرته، المستعارة من كورنو Cournot في فكرة الاتفاق العشوائي بين السلاسل أو بين الأنظمة والسلاسل يضيء على نحو أوضح فكرة المصادفة ويؤكد الطبيعة النسبية لنظرية فيبر بخصوص الاحتمالي: «يمكن أن يقال عن حدث بأنه عرضي بالإحالة على نظام معين من العوارض، وكافٍ بالإحالة على آخر. وهو مصادفة، لأن العديد من السلاسل التقت معا؛ وعقلاني، لأن هنالك كلّية منظمة موجودة على مستوى أعلى» (آرون، ص 175). بالإضافة إلى ذلك، علينا قبول «انعدام اليقين الكامن في تثبيت حدود الأنظمة والسلاسل، وتعددية التكوينات العرضية التي يكون الباحث حراً في إقامتها أو تخيلها» (ص 176). لكل هذه الأسباب، ليس بإمكان تأمل المصادفة أن تقيّد هذه الفكرة بتضاد بسيط مع السببية الكافية، داخل عملية تفكير تستند على الاحتمالية الاسترجاعية.

وليس الاتصال بين التفسير السببي الفردي والتفسير بواسطة القوانين بأقل وضوحاً من الانقطاع. والعلاقة بين التاريخ والسوسيولوجيا نموذج في هذا المجال. يصفها ريمون آرون بالكلمات التالية: «تتميز السوسيولوجيا بمحاولتها إقامة القوانين (أو في الأقل الانتظامات والعموميات)، بينما يتحدد التاريخ بسرد الأحداث في تتابعها الخاص» (ص 187). وبالمعنى نفسه: «يبقى البحث التاريخي ملازماً لما هو سابق على حقيقة واحدة، بينما يلازم البحث السوسيولوجي أسباب الحقيقة التي يمكن أن تتكرر» (ص 226).

ولكن كلمة «سبب» هنا تغيّر معناها: «السبب، كما يراه علماء الاجتماع، هو **السابقة الثابتة**» (ص 188، التأكيد منه). مع ذلك، فإن نقاط التقاطع بين نوعي السببية ـ السببية التاريخية والسببية السوسيولوجية ـ تفوق في أهميتها ما يفرق بينهما. فمثلاً، عندما يؤسس مؤرخ للاحتمالية النسبية الخاصة بكوكبة معطيات تاريخية ما، فإن ذلك يحتوي ضمناً، بصفة شريحة معيارية، على تعميمات تجريبية تثير بحثاً في الانتظامات يقوم به الشخص الذي يسميه آرون «الباحث الأكاديمي» ويضعه على الضد من «القاضي». وتميل مجمل الدراسة المخصصة للسببية السوسيولوجية في كتاب آرون إلى أن تظهر معاً أصالة هذا المشروع وتبعيته بالإحالة على السببية التاريخية، ومن هنا بالإحالة على النسبة السببية الفريدة. بهذه الطريقة تحتل السببية التاريخية المكانة الغريبة المتمثلة في أنها بحث يعد قاصراً في علاقته مع السعي إلى الانتظامات والقوانين، لكنه يُعد مع ذلك متطرفاً في علاقته مع تجريدات السوسيولوجيا. وهي تشكل حداً داخلياً يُقيد ادعاء السوسيولوجيا بأنها علم، في ذات اللحظة التي تستعير بها من الأخيرة الانتظامات التي تقيم عليها احتماليتها.

بسبب هذا الغموض الإبستمولوجي، نجد أن الجبرية التاريخية، التي تدعي أنها تتبوأ مستوى يعلو حتى على التفسير السوسيولوجي، تتفتت من الداخل بدورها بفعل العرضية المستبقاة في السببية التاريخية: «العلاقات السببية متناثرة، لا تكوّن نموذجاً، ولذلك فإنها لا تفسر بعضها بعضا كما تفعل القوانين المصنّفة لنظرية في الفيزياء» (ص 205). بهذا المعنى، تشير السببية السوسيولوجية رجوعا إلى السببية التاريخية بدلاً من أن تستوعبها داخلها: «لا تتطور الجبرية الجزئية بانتظام إلا في كوكبة معطيات مفردة لا يُعاد إنتاجها بدقة أبداً» (ص 224). ومرة أخرى: «العلاقات المجردة لا تستنفد كوكبة المعطيات الفريدة أبداً» (ص 230).

لكل ما سبق علينا أن نستنتج أن الجدلية نفسها المتعلقة بالاتصال والانقطاع يمكن ملاحظتها في الجانب الثاني للتوسط الذي تؤديه النسبة

السببية الفريدة بين المستوى السردي والمستوى الإبستمولوجي كما هي موجودة في الجانب الأول: «السببية السوسيولوجية والسببية التاريخية، وهما في آن واحد متكاملان ومتباعدان، يكمل بعضهما البعض الآخر» (ص 187).

هنا مرة أخرى، تتأكد إحالة آرون بالمقارنة مع فيبر. وهي ناجمة عن القصد الفلسفي الذي يبث الحياة في مجمل كتابه. من هنا فإن الإصرار الذي يسم تأكيده على أن الجبرية الجزئية تعتمد على السببية التاريخية الفريدة ينسجم بعمق مع «الفلسفة التاريخية» (إن استخدمنا عنوان غاستون فيسارد Fessard) التي توجه إبستمولوجيا «مقدمة لفلسفة التاريخ»، تحديداً، كفاحه ضد وهم القدرية الذي يخلقه استرجاع الماضي التاريخي ودفاعه عن عرضية الحاضر التي يستلزمها الفعل السياسي. إن منطق الاحتمالية الاسترجاعية، وقد وضع على خلفية هذا التصميم الفلسفي الكبير، يحمل معنى دقيقاً، وهو مهم على نحو مباشر بالنسبة لبحثنا في الزمنية التاريخية. يقول آرون: «إن بحث المؤرخ في السبب لا يتجه إلى متابعة الخطوط العريضة لتضاريس التاريخ بقدر ما يتجه إلى الحفاظ على عدم يقينية المستقبل من أجل الماضي أو إعادتها إليه» (ص 179). ومرة أخرى: «يجب أن تبقى التكوينات غير الواقعية جزءاً تكميلياً للعلم، حتى وإن لم تتجاوز كونها احتمالية غير أكيدة، لأنها تقدم الوسيلة الوحيدة للإفلات من **وهم القدرية الاسترجاعي**» (ص 183، التأكيد منه). كيف يتسنى ذلك؟ يجب أن نفهم أن العملية الخيالية التي بها يفترض المؤرخ في الفكر أن أحد السوابق قد اختفى أو حُوّر، ثم يحاول أن يكوّن ما قد يحدث حسب هذه الفرضية، لها أهمية تتجاوز الإبستمولوجيا. ينشط المؤرخ هنا بوصفه راوياً يعيد تعريف الأبعاد الثلاثة للزمن في علاقتها بالحاضر القصصي. فهو إذ يحلم بحدث مختلف، فإنه يضع اليوكرونيا «Uchronia» (زمن لازمني) على الضد من غواية ما حدث ذات مرة. بذلك يحتوي التقدير الاسترجاعي للاحتمالات مغزى أخلاقياً وسياسياً يتجاوز مغزاه الإبستمولوجي البحت. وهو يذكر قراء التاريخ بأن «ماضي المؤرخ كان

مستقبل الشخصيات في التاريخ» (ص 184). وبسبب الطبيعة الاحتمالية للتفسير السببي فإنه يضم إلى الماضي تعذر التنبؤ الذي هو العلامة الفارقة للمستقبل ويطرح على استعادة الأحداث الماضية عدم يقينية الحدث. وتحتل السطور الأخيرة للفقرة المعنونة «حدود السببية التاريخية ومعناها» (ص 179 ـ 185)، التي تختم تحليل السببية التاريخية، بهذا موقعاً استراتيجياً في اقتصاد هذا الكتاب: «الحساب التوقعي هو شرط التصرف المعقول، كما هو حال الاحتمالات الاسترجاعية بالنسبة للتوضيح الصحيح. إذا أُهملت القرارت والعناصر فإن المرء سيبدل العالم الحي بعالم طبيعي أو بقدريّة. بهذا المعنى يصبح العلم التاريخي، الذي هو بعث السياسة، معاصراً لأبطاله» (ص 184، هنالك تغيير في الترجمة).

لا أريد أن أنهي هذا الدفاع عن الدور التوسطي الذي تلعبه السببية التاريخية بين الحبك والتفسير بواسطة القوانين دون الإجابة عن اعتراض سيربط المناقشة الحالية مع مناقشتي في الفقرة التالية التي تتناول الكيانات التي تميّز المعرفة التاريخية.

قد يذهب الاعتراض، في الحقيقة، إلى أننا إذا كنا ما نزال قادرين على إدراك صلة بين الحبك والنسبة السببية الفريدة، فإنما السبب في ذلك محدوديات المثال الذي اختاره ماكس فيبر: قرار بسمارك في مهاجمة النمسا ـ هنغاريا عام 1866. ألا يحصر هذا الاختيار السجال، منذ البداية، ضمن المجال السياسي، وبالتالي ضمن مستوى تاريخ الأحداث؟ ألا يحكم عليه بأن يكون نسخة أخرى من التفسير «العقلي»؟ لا، لن يكون ذلك إذا ما أمكن توسيع الجدل، من خلال المماثلة، ليشمل الأحداث التاريخية ذات النطاق الواسع التي لا يعود فيها السبب، بينما يبقى فريداً، هو الفرد.

هذا التوسيع من خلال المماثلة تتيحه نفس طبيعة السؤال المثار حول المثال الأصلي[10]. وحتى عندما يبحث المؤرخون مسؤولية فرد ما في مسار أحداث معينة، فإنهم يميزون على نحو واضح بين النسبة السببية والمسؤولية

الأخلاقية من جهة، وبينها وبين التفسير المعياري من جهة أخرى. وإذا أخذنا النقطة الأولى بنظر الاعتبار، علينا القول إن «التحليل السببي لا يوفر على الإطلاق حكم قيمة وإن الحكم القيمي ليس على الإطلاق تفسيراً سببياً» (فيبر، ص 123). في المثال الذي يختاره فيبر، متبعاً ماير، تتألف النسبة السببية من السؤال «لماذا كان قرار شن الحرب في تلك اللحظة الوسيلة المناسبة لتحقيق هدف توحيد ألمانيا»؟ (ص 121). يجب أن لا يُضللنا استخدام مقولات من قبيل الوسائل والغايات. فالجدل يحتوي بالطبع على شريحة غائية، لكنه إجمالاً سببي. فهو يتعلق بالقيمة السببية التي تعزى لقرار ما في مسار أحداث تتضمن عوامل عدا النواة العقلانية للقرار المعني، وبينها الدوافع اللاعقلانية لكل أبطال هذا المسار من الفعل، بالإضافة إلى «عوامل لا معنى لها» نابعة من الطبيعة الفيزيقية. إن النسبة السببية هي وحدها القادرة على البت في المدى الذي تخيب فيه نتيجة الفعل أو تخون مقاصد الفاعلين. والثغرة بين القصد والنتائج هي تحديداً أحد جوانب القيمة السببية المرتبطة بالقرار.

تتفق هذه الملاحظات مع الأطروحة التي عبّرت عنها مراراً، أي إن التفسير السببي، حتى عندما يتعلق بالدور التاريخي لقرار فردي، يتميز عن ظاهراتية الفعل بقدر ما هو يقيّم المقاصد ليس فقط بصيغ الغايات ولكن بصيغ النتائج أيضاً. بهذا المعنى، فإن النسبة السببية، كما يقدمها فيبر، تتطابق مع تفسير فون رايت شبه السببي، الذي يتضمن شرائح غائية وشرائح إبستيمية(11).

إذا ما تم، إذن، توسيع الجدال المتعلق بالنسبة السببية الفريدة بشكل صحيح ليشمل سلسلة من الأحداث التي لا يكون السبب فيها فرداً ولكن من طبيعة جماعية، فإنما ذلك لأن النسبة التاريخية في المثال الأصلي (المعنى التاريخي لقرار فردي) غير قابلة للاختزال إلى نسبة أخلاقية.

لكن الاعتراض يمكن أن يعود بشكل آخر. قد يسأل أحد لماذا نستمر

في الكلام عن النسبة عندما تكون المسؤولية الأخلاقية خارج الموضوع؟ وسيبدو أن فكرة النسبة تحافظ على وظيفة تمييزية من خلال كونها توفر معياراً للتمييز بين التفسير السببي والتفسير النشري Nomothetic. وحتى عندما يتضمن مسار الأحداث المطروح أمام التفسير السببي عوامل لا فردية، كما سنرى فيما بعد في أمثلة أخرى، فإن مسار الأحداث هذا ينظر فيه المؤرخ في فرديته. وبهذا المعنى، لا بد أن أقول إن الفرد (والقرار الفردي) ليس سوى الممثل الأول للسببية الفردية. وهذا هو السبب في أن الجدال المستمد من دراسة الأهمية التاريخية لقرار فرد يمتلك قيمة ضرب المثال. تأمل مثلاً في رسائل غوته إلى مدام دي ستين (مثال آخر أستعيره من مقال فيبر حول نظرية ماير في التاريخ). فأن تُأوّلها سببياً شيء، أي إظهار الطريقة التي تكون بها الحقائق التي تشهد عليها هذه الرسائل «روابط حقيقية في سلسلة سببية» (ص 139)، هي تحديداً تطور طبيعة عمل غوته، وشيء آخر مختلف تماماً أن يتم التفكير بها بصفتها مثالاً على إحدى طرق فهم الحياة، أو بوصفها حالة قيد سيكولوجيا الشبق. لا يقتصر التفسير السببي على وجهة نظر فرد ما، برغم أنه يبقى مفرداً ما دام هذا السلوك يمكن بدوره أن يدمج في كل سببي لتاريخ الثقافة الألمانية. في هذه الحالة، ليست الحقيقة المفردة نفسها ما يدخل السلسلة التاريخية السببية، بل هي عوضاً عن ذلك تخدم في «كشف الحقائق التي يراد لها أن تُدمج في مثل هذه المتواليات السببية» (ص 142). هذه السلاسل السببية مفردة بدورها برغم أنها تحتوي على حقائق نموذجية. وهذا التفرد في الانتماء إلى سلسلة سببية هو الذي يفصل النسبة السببية عن التفسير النشري[12] Nomothetic. ولأن التفسير السببي مفرد، وهو بهذا المعنى واقعي، سيثار السؤال حول أهمية عامل تاريخي معين. وفكرة الأهمية تدخل فقط على مستوى التفسير السببي، وليس على مستوى التفسير النشري[13] Nomothetic.

أطروحة أن فكرة النسبة السببية الفريدة، يمكن من حيث المبدأ توسيعها

لتتجاوز النسبة السببية إلى الأفراد تتثبت أكثر عبر مثال آخر يستعيره فيبر من ماير. يمكن للمؤرخ أن يطرح مسألة الأهمية التاريخية لمعركة سالاميس Salamis دون أن يفتت هذا الحدث إلى سحابة غبار من الأفعال الفردية. تعد معركة سالاميس بالنسبة للمؤرخ، في حالة خطاب خاصة، حدثاً فريداً بمقدار ما يكون بمستطاعها بوصفها كذلك أن تكوّن موضوع نسبة سببية فريدة. ويبقى الحال هكذا ما دام بالإمكان إظهار أن هذا الحدث هو عامل الحسم بين إمكانيتين، يمكن تقدير احتماليتهما دون أن تكمم. من جهة، هنالك إمكانية فرض ثقافة دينية ـ ثيوقراطية على اليونان لو أنها خسرت المعركة، وهو أمر يمكن إعادة تكوينه على أساس عوامل أخرى معلومة وبالمقارنة مع حالات مماثلة، خصوصاً حالة المحمية الفارسية، لأنها كانت تتعلق باليهود العائدين من المنفى. من جهة أخرى، هنالك الروح الهيلينية الحرة كما تطورت فعلياً. ويمكن اعتبار انتصار سالاميس السبب الكافي لهذا التطور. والواقع، أن إلغاء هذا الحدث في الفكر سيؤدي إلى إلغاء سلسلة كاملة من العوامل: بناء الأسطول الأتيكي، تطور الصراعات من أجل الحرية، الفضول بشأن التاريخ؛ وهي عوامل يمكن اختصارها تحت عنوان «الإمكانية» التي أعقبت هذا الحدث. وليس من شك في أن تثميننا للقيم الثقافية التي لا بديل عنها للروح الهيلينية الحرة هو الذي يدفعنا للاهتمام بالحروب الإغريقية ـ الفارسية. لكن بناء «اللوحة الخيالية الحية» الناتج عن التجريد وترجيح نتائج الحدث المفترض إلغاؤه هو ما يكوّن البنية المنطقية للجدال. بهذه الطريقة، يبقى الجدل متعلقاً بالنسبة السببية الفريدة، حتى عندما لا يكون مطبقاً على قرارٍ فرد.

يقدم لنا عمل ماكس فيبر نفسه مثالاً أكثر دلالة مما سبق على النسبة السببية الفريدة خارج نطاق قرار فرد وتاريخ سياسي ـ عسكري. ويشبع الجدل المستخدم في «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» على نحو دقيق منهج الاستدلال السببي الذي تم وصفه للتو[14]. وتشكل الصلة المزعومة بين

ملامح معينة للأخلاق البروتستانتية وملامح معينة للرأسمالية سلسلة سببية فريدة، برغم أنها لا تتعلق بأفراد ينظر إليهم كلا على حدة، وإنما بأدوار ومواقف ومؤسسات. وزيادة على ذلك، فإن الصلة السببية توفر البنية لعمليةٍ مفردةٍ تجعل التمييز بين حدث نقطي وحقبة زمنية طويلة أمراً لا علاقة له بالموضوع. بهذا المعنى فإن الأطروحة المتبناة في مقال فيبر تُعد حالة رائعة توضح النسبة السببية الفريدة.

كيف يتشكل هذا الجدال؟ يقوم فيبر الوفي لمنهج التجريد، بعزل المكون المحدد لأخلاق العمل في جانب الظاهرة الدينية، بينما يضع في جانب الظاهرة الاقتصادية، روح الاقتناء التي تتميز بالحساب العقلاني، الاستثمار الدقيق للوسائل المتاحة من أجل الأهداف المبتغاة، والقيمة التي تمنح للعمل بوصفه كذلك. عندها تكون المشكلة معروضة بانتظام ودقة. ولا تتعلق المسألة بتفسير ميلاد الرأسمالية بصفتها ظاهرة إجمالية ولكن بالرؤيا الخاصة للعالم التي تنطوي عليها. كما أن المفهوم الديني للبروتستانتية المتقشفة لا يدخل قيد البحث إلا بصيغ علاقة السببية الكافية التي يُبقي عليها بالنسبة لروح الرأسمالية. مع عرض المشكلة بانتظام هكذا يصبح مدار السؤال هو كفاية النسبة السببية في غياب أي تواتر من النوع المعياري. كما يتم إشراك التعميمات التجريبية بالطبع، فمثلاً تأكيد أن عقيدة مثل القدرية وهي تحلّ الفرد من المسؤولية النهائية، لا تكون محتملة إلا عندما تعوض عنها عوامل أخرى تزيد من الثقة بالنفس مثل الاعتقاد بالخلاص الشخصي، الذي يشهد عليه الانخراط الفعال في العمل. لكن هذا النوع من التعميمات التجريبية ليس سوى شرائح جدالية تُدمج في الاستدلال الاستقرائي الذي يخلص كنتيجة له إلى نسبة روح الرأسمالية إلى الأخلاق البروتستانتية، وهي بالتالي نسبة سببية فريدة، ما بقي هذان التصوران والتقاؤهما عناصر استثنائية في التاريخ. ومن أجل إبراز هذه النسبة السببية فإن فيبر يفعل بالضبط ما ينصح به في مقالته عن ادوارد ماير. فهو يتخيل مساراً تاريخياً يغيب عنه

العامل الروحي المعني وتلعب فيه عوامل أخرى الدور الافتراضي الذي تتولاه أخلاق العمل البروتستانتية، ومن بين هذه العوامل الأخرى عقلنة القانون، تنظيم التجارة، تمركز القوة السياسية، الاختراعات التكنولوجية، تطور المنهج العلمي. يوحي الحساب الاحتمالي المطبق على هذه العوامل المتنوعة بأنه في غياب العامل الروحي المنظور فيه لم يكن بوسع هذه العوامل الأخرى أن تكفي لإنتاج الأثر المدروس. فمثلاً، كان بمقدور ظهور المنهج العلمي أن يركز الجهود على هدف محدد، هو التنظيم الدقيق للغايات والوسائل. لكنه كان سيفتقر إلى الدفع العاطفي وقوة الانتشار التي لم يكن قادراً على الإسهام فيها إلا الأخلاق البروتستانتية. بهذا المعنى فإن احتمالية أن يكون المنهج العلمي قد حوّل الأخلاق التقليدية إلى أخلاق عمل برجوازية احتمالية ضعيفة. ولا بد أن يتكرر الجدل نفسه مع المرشحين الآخرين لدور السبب قبل أن نخلص إلى أن الأخلاق البروتستانتية هي السبب الكافي لتطور روح الرأسمالية. وهذا هو السبب في أن كفاية النسبة السببية لا تعادل جدلاً يستند على الضرورة، ولكن جدل يستند على الاحتمالية حسب.

مع هذا التوسع في النسبة السببية الفريدة لتشمل التطورات التاريخية التي يتعذر فيها رؤية قرارات فردية أو أحداث نقطية نكون قد وصلنا النقطة التي يبدو فيها التفسير التاريخي وكأنه يقطع مراسيه الآمنة مع السرد. مع ذلك فإن ما قمت به للتو من إعادة بناء مراحل القرابة المتنوعة عبر قراءتي الحرة لنص فيبر، بعون من كتاب آرون «مقدمة إلى فلسفة التاريخ»، يخولنا أن نطبق فكرة الحبكة بالمماثلة على النسبة السببية الفريدة كلها. وهذا، كما أرى، هو ما يبرر استخدام بول فين لمصطلح «حبكة» الذي شخّص به كل التصورات الفريدة التي تشبع المعايير التي اقترحتها لفكرة الحبك، تحديداً، تركيبة من عوامل متنوعة من قبيل الظروف والمقاصد والتفاعلات والمحن، وسوء الحظ أو حسنه. فضلاً عن ذلك فإن هذا، كما رأينا، يقترب من

تعريف فين للحبكة: التقاء الغايات والأسباب والحوادث العرضية. وبما يتفق مع جدلي دفاعاً عن علاقة غير مباشرة للتفسير التاريخي مع بنية السرد، سأتكلم عن شبه ـ حبكة وذلك لكي أُظهر الطبيعة المثيلة لتوسيع النسبة السببية الفريدة على أساس مثالها الأولي، التفسير السببي لنتائج قرار مفرد.

سأتخذ هذه المماثلة موضوعة لي أثناء انتقالي من مسألة الإجراءات التفسيرية إلى مسألة الكيانات الأساسية للمعرفة التاريخية.

كيانات الصف الأول في التاريخ

لأسباب تعليمية ميّزت ثلاثة سبل نستطيع من خلالها طرح السؤال تراجعياً: السبيل الذي يقود من الإجراءات التفسيرية للتاريخ العلمي رجوعاً إلى القوة التفسيرية التي يتضمنها حبك السرد، والسبيل الذي يقود من الكيانات التي يكوّنها المؤرخ رجوعاً إلى الشخصيات في السرد؛ وأخيراً، ذلك الذي يقود من تعدد الأزمان في التاريخ رجوعاً إلى جدلية السرد الزمنية.

هذه السبل الثلاثة لا تقبل فصلاً بينها، كما هو حال أنواع القطيعة الإبستمولوجية الثلاثة الموصوفة في مقدمة هذا الفصل. فهي لا تتصف فقط بأن لها: (1) أسلوب القرابة غير المباشرة نفسه الذي يربط التاريخ بالفهم السردي، ولكن (2) الميل إلى الاستعانة بمحطات معينة للانتقال على مراحل يوفرها التاريخ نفسه من أجل مهمة إعادة بناء القصدية التاريخية أيضاً.

سينصب تركيزي أولاً على الخاصية غير المباشرة للقرابة السردية، وهي خاصية يمكن التثبت منها على مستوى الكيانات وعلى مستوى الإجراءات أيضاً. إن القطيعة الإبستمولوجية بين كيانات الكتابة التاريخية وشخصيات السرد هي، كما أرى، الافتراض المسبق الذي يجب أن نبدأ منه هنا. إذ يمكن تعريف الشخصيات، وتعيينها بأسماء علم، واعتبارها مسؤولة عن الأفعال التي تعزى إليها. فهي من يقوم بها ومن يقع فريسة لها. وهذه الأفعال هي التي تجعلهم سعداء أو تعساء. والآن، فإن الكيانات التي يحيل إليها

التاريخ التغيرات التي يحاول تفسيرها ليست شخصيات، إذا ما حصرنا أنفسنا بإبستمولوجيته الظاهرة. فالقوى الاجتماعية الفاعلة في خلفية الأفعال الفردية مجهولة، إن توخينا الدقة. وقوة هذا الافتراض المسبق تغفلها، كما يبدو لي، كل أشكال «النزعة الفردية الإبستمولوجية» التي يمكن بالنسبة لها، من حيث المبدأ، تقسيم أي تغير اجتماعي إلى أفعال بسيطة تُرَدُ إلى الأفراد القائمين بها الذين يتحملون المسؤولية النهائية عنها. وخطأ الفردية المنهجية أنها تستلزم من حيث المبدأ عملية اختزالية لا يمكن استكمالها فعلياً على الإطلاق. وأجد في هذا تعبيرا عن مطالبة باشتقاق مباشر يخفق في إدراك الطبيعة المحددة للسؤال رجوعاً، الذي هو الوحيد القابل للتنفيذ في هذا الميدان. فليس غير الاشتقاق غير المباشر بقادر على احترام القطيعة الإبستمولوجية دون أن يحطم الهدف القصدي للمعرفة التاريخية.

السؤال، إذن، هو إن كان هذا الهدف القصدي يمتلك فعلياً، على مستوى كيانات الكتابة التاريخية، محطة انتقال مرحلي تشبه تلك التي للنسبة السببية الفريدة على مستوى الإجراءات التفسيرية.

محطة الانتقال المرحلي موجودة بالفعل على شكل كيانات الصف الأول في المعرفة التاريخية، أي، تلك الكيانات المجتمعية التي تبقى تشير، وإن كانت غير قابلة للتجزئة إلى سحابة غبار من الأفراد، في تكوينها وفي تعريفها، إلى أفراد يمكن اعتبارهم شخصيات في سرد. لقد أسميت في مقدمة هذا الفصل، كيانات الصف الأول هذه «كيانات انتماء المشاركة» والمناقشة التالية ترمي إلى تبرير إطلاق هذه التسمية عليهم.

تنطبق الإجراءات التفسيرية التي صنفتها تحت عنوان النسبة السببية الفريدة، بامتياز، على كيانات الصف الأول هذه. بكلمات أخرى، تتفق مع إجراءات التوسط الناشطة بين التفسير العلمي والتفسير بواسطة الحبك موضوعات انتقالية تتوسط بين كيانات الكتابة التاريخية والكيانات السردية التي اسمّيها بشخصيات السرد. ويمثل انتماء المشاركة بالنسبة للكيانات ما تمثله

النسبة السببية الفريدة بالنسبة لإجراءات التاريخ.

كل المؤرخين ـ ومثال بروديل، الذي سأعود إليه في الفقرة الثالثة من هذا الفصل يوفر تأكيداً كبيراً لهذا ـ يجدون أنفسهم متجهين من وقت لآخر، حتى وإن توخوا الحذر من الإبستمولوجيا التي يضعها الفلاسفة، إلى ترتيب الكيانات على مسرح خطابهم. وفعل الترتيب هذا هو تحديداً ما ترغب الظاهراتية التوليدية في متابعته بأكمله وإظهاره. وبينما يجد المؤرخون المحترفون ترتيب الكيانات مبرراً تماماً بسبب خصوبته الاستكشافية، فإن الظاهراتية النشوئية تسعى إلى أن تعيد إضفاء التراتبية على مستويات الخطاب هذا إلى قصدية المعرفة التاريخية، إلى تعقل قصدها الخالص noetic المكوِّن. ولكي تفعل ذلك فهي تحاول إظهار أن الترتيب الذي يقوم به المؤرخون غير قابل للاختزال إلى تحايل منهجي بل يحتوي على معقولية خاصة به يمكن تسويغها تأملياً. وترقى هذه المعقولية إلى حد إمكانية أن تكون عائقاً في الاتجاهين اللذين تشير فيهما التراتبية التي يؤسسها الخطاب التاريخي بين الكيانات. العائق الأول ـ صعوداً، إن شئنا ـ لا بد أن يكون قادراً على أن يبين الثغرة المتسعة أبداً بين مستوى السرد ومستوى التاريخ بصفته علماً. ولا بد أن يكون الثاني ـ النازل ـ قادراً على أن يبين سلسلة الإحالات التي تقود رجوعاً من الكيانات المجهولة للخطاب التاريخي إلى الشخصيات في سرد ممكن. وتنتج معقولية الترتيب عن إمكانية عكس هذين العائقين.

ضمن هذا البحث عن المعقولية تتقرر الكيانات الأساسية للخطاب التاريخي. كيانات انتماء المشاركة هذه تقع عند تقاطع المسارين الصاعد والنازل. وهذا الموقع الاستراتيجي هو الذي يجعل تقريرها النقطة المحورية لسؤالنا التراجعي.

1. يمكن العثور على بعض العون لهذه المحاولة الساعية إلى الاشتقاق غير المباشر في عمل موريس ماندلباوم، «تشريح المعرفة التاريخية»، برغم عداء المؤلف للأطروحات السردوية. لقد تعلمت منه درساً مزدوجاً سأدمجه

في منهج التساؤل التراجعي الذي أعتمده. يتعلق الأول بترتيب الكيانات الذي يفترضه خطاب المؤرخ. ويتعلق الثاني بالارتباط بين ما يتعامل معه ماندلباوم على أنه كيانات الصف الأول للمعرفة التاريخية وإجراء النسبة السببية، الذي اشتغلت على نظريته فيما سبق. هذا الدرس الثاني سيمكننا من وصل سبيلي السؤال رجوعاً، سبيل الكيانات وسبيل الإجراءات. ولكن لنبدأ بتأمل الكيانات الأساسية.

إبستمولوجيا موريس ماندلباوم تضعه على مسافة متساوية من دعاة نموذج التصنيف المقولاتي ومن أولئك الداعين إلى النسخة السردوية. وهو يعتقد على الضد من الرعيل الأول أنه بالرغم من الطبيعة النموذجية للحالات والأحداث التي يتعامل معها التاريخ، وبالرغم من استعانته بالتعميمات، فإن التاريخ يتعامل أساساً مع «ما كان صحيحاً بشكل متميز بصدد مكان خاص طوال حقبة خاصة من الزمن... لذلك، فإن الأطروحة المألوفة عن أن المؤرخين معنيون بالخاص، وليس بتأسيس تعميمات تفسيرية، تبدو لي سليمة» (ص 5). بكلمات أخرى يأخذ ماندلباوم بنظر الاعتبار تمييز وندلباند Windleband بين علوم حصرية ideographical وأخرى نشرية nomothetic. وعلى الضد من الرعيل الثاني يرى أن التاريخ بحث، أي إنه حقل مشغول بإثبات صحة عباراته، مع شرح للعلاقات التي يؤسسها بين الأحداث. وهذا هو السبب في أن الاهتمام الذي يبديه بكوكبة المعطيات الفريدة لا يستطيع في الوقت نفسه استبعاد إقحام الاطرادات في سلاسل علاقاته. لن أناقش هذه الاقتراحات المسبقة، التي تنسجم إلى حد بعيد مع استنتاجات الفصلين السابقين.

على خلفية هذا، تقف الأطروحة التي أنوي تطويرها بوضوح، وهي القائلة إنّ موضوع التاريخ الذي لا يقبل الاختزال ذو طابع مجتمعي. فالتاريخ ينظر إلى الأفراد ومشاعرهم وأفعالهم في سياق بيئتهم الاجتماعية المحدد: «ما دام الأفراد يُنظر إليهم عبر إحالة على طبيعة وتغيرات مجتمع موجود في زمن ومكان خاصين فقط تكون لهم أهمية بالنسبة للمؤرخين» (ماندلباوم،

ص 10). تؤكد هذه الأطروحة عند الوهلة الأولى، إذا ما أخذت على انفراد، الانقطاع بين مستوى التاريخ ومستوى سرد لا بد فيه من أن تكون الشخصيات قابلة للتعريف بصفتها أفراداً مسؤولين عن أفعالهم. وضبط أدق لمصطلح «مجتمع» يضعنا على طريق الإشكالية المحددة بهذه الكيانات الأساسية. وهي ناتجة عن تمييز بين نوعين من التاريخ: «تاريخ عام» و«تواريخ خاصة» (ص 11). يتخذ التاريخ العام موضوعاً له مجتمعات معينة، مثل الشعوب والأمم، يكون لها وجود متصل. وتتخذ التواريخ الخاصة موضوعاً لها جوانب مجردة من الثقافة مثل التكنولوجيا والفن والعلم والدين، وهي تفتقر إلى الوجود المتصل ولا ترتبط مع بعضها إلا من خلال مبادرة المؤرخ الذي يكون مسؤولاً عن تعريف ما يُعد فناً أو علماً أو ديناً.

فكرة المجتمع، بوصفه المرجع النهائي للتاريخ، تتلقى من وضعها على الضد من فكرة الثقافة ضبطاً سيسمح لي فيما بعد بتشخيصها موضوعاً انتقالياً بين سطح السرد وسطح التاريخ التفسيري.

لنحدد أكثر فكرة ماندلباوم عن المجتمع في تضادها مع فكرة الثقافة: «يتكون **المجتمع**، كما أرى، من أفراد يعيشون في جماعة منظمة تسيطر في منطقة معينة؛ ويتأتى تنظيم هذه الجماعة من مؤسسات تخدم في تحديد المكانة التي يحتلها مختلف الأفراد وتعزو إليهم الأدوار المتوقع أن يلعبوها في تأبيد الوجود المتصل للجماعة» (المصدر السابق، التأكيد منه).

والمكونات الثلاثة لهذا التعريف ذات أهمية جميعا؛ الأول يشد الجماعة، ومن هنا ديمومتها، إلى الأماكن؛ والثاني يربطها مع الأفراد من خلال إعطائهم دوراً ذا طابع مؤسساتي؛ والثالث يميز الجماعة بصيغ وجودها المتواصل دون انقطاع. هذا المكون الثالث سيمكننا فيما بعد من أن نجسّر الفجوة بين الكيانات الأساسية وإجراءات الربط السببي التي تستجيب إليها على هذا المستوى.

فكرة الثقافة تغطي كل الإنجازات النابعة عن الإبداعات الاجتماعية

الموجودة ضمناً في الاستخدام الفردي، تلك التي يتم تناقلها بواسطة التقليد: اللغة والتقنيات والفنون والمواقف الفلسفية والدينية والمعتقدات، بقدر ما تكون هذه الوظائف المتنوعة متضمنة في الميراث الاجتماعي للأفراد المختلفين الذين يعيشون ضمن مجتمع معين.

والفارق بين المجتمع والثقافة، بالطبع، أمر يصعب الحفاظ عليه في الحالات كلها. وقد يسأل سائل، لماذا توضع المؤسسات، التي تعرّف دور الأفراد وتتضمن أنظمة القرابة وتوزيع السلع وتنظيم العمل، في جانب المجتمع وليس في جانب الثقافة؟ يوفّر الإجابة لنا الملمح الثالث للمجتمع، ذلك أنه خاص ووجوده متصل. ويترتب على هذا أن انتماء مؤسسة ما يكون إلى المجتمع وليس إلى الثقافة بقدر ما تكوّن عاملَ دمجٍ في مجتمع معين له وجود متصل. بالمقابل، فإن الفعاليات التي تعرّف الثقافة تستخلص تجريدياً من مجتمعات معينة تُجمع أنماطها معاً تحت مفهوم تصنيفي واحد من خلال التعريف الذي يمنحه لها المؤرخون، وهو تعريف يمكن أن يتنوع كثيراً من مؤلف إلى آخر.

هذا التمييز بين تاريخ مجتمعات معينة وتاريخ أصناف من الفعاليات يشير إلى القطبين الواقعين عند نهايتي نطاق من الحالات الوسطية. فمثلاً، يمكن تحليل الظاهرة المجتمعية إلى جوانب متنوعة ـ سياسية، اقتصادية، اجتماعية ـ والطرق التي يتم بها تجزئة هذه الجوانب وتعريفها ووضعها ضمن علاقة نابعة عن خيارات منهجية تجعلها مصنوعات بالطريقة نفسها التي تُجعل بها الفعاليات المصنفة تحت مُسمّى ثقافة مصنوعات. ولكن طالما يتم التفكير بهذه الجوانب بصفتها «مظاهر» مجتمع معين، فإنها توفر تشخيصه النهائي. هذه المظاهر يمكن إرجاعها إلى الظاهرة المجتمعية الشاملة بسبب ملمح قيّم للأخيرة هو تحديداً أنها تكوّن شبكة من المؤسسات والقوى، تمنح كثافتها المجهولة نفسها لمباحث ذات مقاييس متنوعة، على نمط الخرائط الجغرافية. وتضمن إمكانية الظاهرة المجتمعية هذه لأن تُحلل إلى جوانب أو أبعاد أو

مظاهر الانتقال من التاريخ العام (وأفضّل القول: الشامل) إلى التواريخ الخاصة (أو الأفضل، المتخصصة). لكن هنالك فرقا كبيرا بين أن تستخلص هذه الجوانب تجريدياً وتجمع معاً ضمن الفئات التي عندها تصبح الموضوع المهيمن لتاريخ متخصص؛ وبين أن تربط هذه الجوانب بمجتمع معين لتشخصه بطريقة أكثف وأدق وتستعيد بذلك هويته الفريدة. ويمكن إقامة جدل معاكس بخصوص التواريخ المتخصصة. فهي تتخذ في كل حالة موضوعةً تسترشد بها هي «فئة» من فعاليات منفصلة؛ تقنيات أو علوم أو فنون أو أدب أو فلسفة أو دين أو آيديولوجيا. لكن الفئة ليست كلية ملموسة؛ إنها مصنوع منهجي. فمثلاً، يرتب مؤرخو الفن الأعمال غير المتصلة في مجموعة وفق معايير تعتمد على مفهومهم للفن. مع ذلك، فإن هذه الطريقة في عزل فئة من خلال وضع شروط معينة لا تُترَك لحكمة المؤرخ فقط. فالأعمال نفسها تقوم ضمن تقاليد وضمن إطار من التأثيرات التي تؤشر تجذرها في الاستمرارية التاريخية لمجتمعات معينة تتلقى منها الأعمال استمرارية مستعارة. بهذه الطريقة، تعود التواريخ المتخصصة بإشارتها إلى التاريخ العام أو الشامل.

إذن، اعتماداً على المكان الذي ينصبّ التأكيد عليه، أينصبّ على الشخصية المصطنعة للصلات بين المنتجات الثقافية أم على التقاليد التي تسمح لها بالمشاركة في الاستمرارية الزمنية لمجتمعات بعينها؟ يميل البحث إما إلى جانب التاريخ المتخصص وإما إلى جانب التاريخ الشامل. إن شبه استقلالية المؤسسات والفعاليات هي التي تسمح لنا بأن نربطها إما بكوكبات المعطيات الفريدة التي تعرّف ظاهرة مجتمعية أو إلى فئات المنتجات والأعمال التي تعرّف الظاهرة الثقافية[15].

بأي معنى توفر فكرة المجتمع، كما قصدها ماندلباوم، محطة انتقال مرحلي في اشتقاق الكيانات التاريخية ابتداء من الشخصيات في السرد؟ تماماً كما تقدم النسبة السببية الفريدة صلة مع الحبك تبرر كلامنا فيما يخصها عن

شبه ـ حبكة، حتى عن حبكة بالمعنى الواسع للكلمة، كذلك هو الحال بالنسبة للمجتمع، فإنه ما أن يُعتبر كياناً فريداً حتى يظهر في الخطاب التاريخي بوصفه شبه ـ شخصية. وهذا التحويل بالمماثلة لا يقبل الاختزال إلى نتيجة بلاغية. إنه موجود مرتين، في نظرية السرد وفي بنية الظاهرة المجتمعية.

من جهة، ليس ثمة في فكرة الشخصية، المفهومة بمعنى شخص ما يؤدي فعلاً، ما يستلزم أن تكون هذه الشخصية كائناً بشرياً فرداً. إذ، كما سيثبت تحليلنا الأدبي باستفاضة في الجزء الثاني، يمكن أن يشغل دور الشخصية أي شخص أو أي شيء يُعيّن في السرد بوصفه الفاعل النحوي لمحمول فعل في الجملة السردية الأساسية «س يفعل ص». بهذا المعنى لا يفعل التاريخ إلا مد الفصل وتوسيعه بين الشخصية والفاعل الواقعي في الحبك. بل يمكن حتى القول إن التاريخ يساعد على إعطاء الشخصية (سواء كانت ذكراً أم أنثى أم جماداً) بُعدها السردي التام. بهذا المعنى فإن المسؤولية الفردية ما هي إلا المماثلة الأولى في سلسلة من المماثلات، التي نجد فيها أناساً وأمماً وطبقات وكل الجماعات التي تقوم مثالاً على فكرة مجتمع فريد.

من جانب آخر، تحتوي الظاهرة المجتمعية نفسها على ملمح حاسم يحكم التوسيع بالمماثلة لدور الشخصيات. يبقى تعريف ماندلباوم لمجتمع فريد ناقصاً دون إحالة جانبية على الأفراد الذين يكوّنونه. وتسمح لنا هذه الإحالة الجانبية، بدورها، بالتعامل مع المجتمع نفسه بوصفه فرداً واحداً كبيراً، مماثلاً للأفراد الذين يكونونه. بهذا المعنى تكلم أفلاطون عن المدينة بوصفها روحاً مكتوبة باتساع، ويسمي هوسرل في تأمله الديكارتي الخاص الجماعات التاريخية باسم «شخصيات من طراز أعلى».

لا بد من تأشير أمرين في هذا الجدال.

يتعلق الأول بالإحالة الجانبية في كل تعريف للظاهرة المجتمعية على الأفراد الذين يؤلفونها. والثاني يتعلق بالدعم الذي توفره هذه الإحالة الجانبية للتوسيع

بالمماثلة لدور الشخصيات لتصبح كيانات الصف الأول في الخطاب التاريخي.

هذه الإحالة الجانبية إلى الأفراد موجودة ضمناً في الملامح التي يعرف بها ماندلباوم المجتمع: تنظيم المناطق، البنية المؤسساتية، الاستمرارية الزمنية. والثلاثة كلها تشير رجوعاً إلى الأفراد الذين يسكنون المناطق، ويشغلون الأدوار التي تعزوها المؤسسات، والذين يوفرون، بينما يحل جيل محل جيل، الاستمرارية التاريخية للمجتمع المعني. وأنا أسمي هذه إحالة جانبية لأنها ليست جزءاً من خطاب المؤرخ المباشر، الذي يستطيع دون كثير من الارتياب أن يحصر نفسه بالكيانات الجمعية ولا يقدم أية إشارة واضحة إلى مكوّناتها الفردية. ولكن إذا لم يكن من اختصاص التاريخ بوصفه حقلاً ذا توجه علمي أن يعرض هذه الإحالة الجانبية بصفتها موضوعاً، فإن الأمر على العكس بالنسبة للظاهراتية التوليدية، إذ إن مما يهمها اكتشاف أصل الصلة بين الأفراد ومجتمعات معينة في ظاهرة علاقة ـ «النَحن». وهي تجد هذه الصلة في ظاهرة انتماء المشاركة الذي يربط كيانات الصف الأول مع مجال الفعل. تعرّف هذه الصلة حاملي الفعل بوصفهم أعضاء في... ويمكن أن تسمى صلة واقعية، أنطولوجية ما دامت تمتلك الأسبقية بالنسبة لوعي الأعضاء بها. بالطبع، مما يميز هذه الصلة أن بالإمكان إدراكها بوصفها كذلك، أي أن بالإمكان تجربتها والتعبير عنها؛ لكن هذا الإدراك يستند إلى أرضية الصلة نفسها، التي يصل بها إلى مستوى اللغة. ولا بد من التأكيد بالقدر نفسه على كل من الأسبقية الأنطولوجية لصلة الانتماء ودور التوسطات الرمزية ـ المعايير، العادات، الطقوس ـ التي بواسطتها يتأكد إدراك هذه الصلة. نتيجة لذلك، لا الدرجات المتنوعة للوعي ولا أنماط صيرورته واعياً تدخل فعلياً في تكوين هذه الصلة. بعد أن وضعنا هذا الحصر نصب أعيننا، لنتأمل قليلاً في منظور الدرجات المتنوعة للوعي. يمكن أن تتم تجربة صلة الانتماء بكثافة عالية في الشعور، كما في الوطنية أو الوعي الطبقي أو العصبي، لكنها يمكن أيضاً أن تُنسى، وتُهمل، وتُدّعى، وحتى يتم التبرؤ منها، بشدة من قبل

أولئك الذين يعتبرهم بقية المجتمع منبوذين أو خونة أو أولئك الذي يعتبرون أنفسهم منشقين أو منفيين أو خارجين عن القانون. عندها يمكن أن يتولى نقد الآيديولوجيا دور الكشف عن ولاءاتهم الخفية. لكن هذا النقد، بدوره، يفترض مسبقاً أسبقية الصلة في علاقتها بالوعي (وبإمكانية دفعها إلى مجال الوعي الظاهر). أما بالنسبة لأنماط الوعي الظاهر، فإن تجربة انتماء المشاركة يمكن أن تتلون بطيف واسع من التقويمات؛ وحتى المعارضة. فهي تمتد على طول المسافة بين قطبي الاستحسان والرفض، الاحتفاء والنفور (إذا ما استخدمنا تعبير فرانسوا فوريه Furet في تأويل الثورة الفرنسية، الذي سأعود إليه في الفقرة الثالثة من هذا الفصل).

إحالة الظاهرة المجتمعية الثلاثية إلى الفرد، التي استخلصتها من تعريف ماندلباوم، مشتقة بجلاء من صلة انتماء المشاركة التي أظهرتها الظاهراتية التوليدية. ويتفق مع التنظيم بحسب المناطق فعل السُكنى الذي يقصد به تعريف الفضاء الإنساني بواسطة مجموعة من الأفعال المؤسِسَة: بناء ملاذ، تأشير عتبة وعبورها، العيش المشترك، إبداء حسن الضيافة. ومع الطريقة التي تنسب بها مكانة ما للأفراد من خلال المؤسسات تتفق الطرق المتنوعة التي يتولى بها أعضاء جماعة ما دوراً معطى، أي الطرق المتنوعة للعمل، لأداء حرفة ما، لربط العمل بالراحة، لموضعة المرء لنفسه ضمن علاقات الطبقة والمستوى والقوة. وتتفق مع تأبيد الوجود المجتمعي الصلة بين أجيال تجدل الحياة بالموت وتوفر للأحياء ليس من يعاصرهم فقط، ولكن من سبقهم ومن سيأتي بعدهم[16].

بعدها يأتي القسم الثاني من الجدال: تحديداً، أن الإحالة الجانبية للظاهرة المجتمعية على الأفراد تبرر التوسيع بالمماثلة لدور الشخصية ليصبح كيانات الصف الأول في التاريخ. وبفضل هذه المماثلة، يمكن تعيين كيانات الصف الأول بأنها الفاعلون المنطقيون للأفعال المبنية للمعلوم وللمجهول. بالمقابل، لا تتطلب المماثلة أكثر من الإحالة الجانبية للظاهرة المجتمعية على

الأفراد. فالقول إن فرنسا تفعل هذا أو تعاني من ذلك لا ينطوي بأي حال على وجوب اختزال الكيان الجماعي المعني إلى الأفراد الذين يكونونه وأن أفعاله يمكن أن تنسب توزيعياً إلى أعضائه كل واحد على حدة. ويجب أن يوصف تحويل معجم الفرد إلى كيانات الصف الأول في التاريخ بأنه في الوقت ذاته تماثلي (وبالتالي لا ينطوي على اختزالية) وأن له أساساً جيداً في ظاهرة انتماء المشاركة.

إن إدراك هذه الصلة بين الخاصية الجانبية للإحالة على الفرد والخاصية التماثلية لتحويل المعجم لا يمر دون نتائج إبستمولوجية تترتب عليه. فهو يمكّن التاريخ وبقية العلوم الاجتماعية من تلافي صعوبات النزعة الفردية المنهجية. ومن خلال إعطاء وزن متكافئ للبعدين الأنطولوجي والتأملي يمنح انتماء المشاركة وزناً متساوياً للمجموعة والفرد. فهو يُظهر أن الفرد متموضع منذ البداية فيما تحب حنة أرندت أن تسميه بـ«مجال الظهور العام». بهذا المعنى، لا يمكن لأي من الملامح الثلاثة التي تكوّن الظاهرة المجتمعية أن يكون مشتقاً من الفرد المعزول: لا تنظيم المنطقة، ولا تأسيس الأدوار، ولا استمرارية البقاء. من جهة أخرى، لا يمكن تعريف أي من هذه الملامح الثلاثة دون الإحالة على الفعل الفردي وعلى التفاعل بين الأفراد. وينتج عن ذلك أن الموضوع الانتقالي للوعي التاريخي يطرح قطبية لا سبيل إلى تجنبها، يختصرها تعبير «انتماء المشاركة»[17].

فكرة شبه ـ الشخصية التي أتبناها هنا في تناظر مع فكرة شبه ـ الحبكة، مدينة إلى كل من الجدالين أعلاه في الفصل نفسه. فلأن كل مجتمع يتكون من أفراد، فإنه يتصرف وكأنه فرد واحد عظيم على خشبة مسرح التاريخ ويستطيع المؤرخون أن ينسبوا إلى هذه الكيانات الفريدة المبادرة باتجاه مسارات معينة للفعل وكذلك المسؤولية التاريخية ـ بالمعنى الذي قصده آرون ـ بالنسبة لنتائج معينة، حتى عندما لا تكون هذه مستهدفة على نحو مقصود. ولكن لأن تقنية السرد علمتنا فصل الشخصيات عن الأفراد فإن الخطاب

التاريخي يستطيع أن يؤدي هذه النقلة على المستوى التركيبي. بكلمات أخرى، لا تكون كيانات الصف الأول في الكتابة التاريخية محطة انتقال مرحلي بين كيانات الصف الثاني وحتى الثالث إلا لأن فكرة السرد بخصوص الشخصية نفسها تكوّن محطة انتقال مرحلي على المستوى التصوري بين كيانات الصف الأول هذه التي يتعامل معها التاريخ والأفراد الناشطون الموجودون ضمناً في الممارسة الواقعية. ولا تحيل كيانات الصف الأول للمؤرخ على الكيانات التي تنتمي إلى محيط الفعل ـ تلك التي تكلمت عنها في القسم الأول تحت عنوان المحاكاة 1 ـ إلا عبر وسيلة مقولة السرد المتعلقة بالشخصية، القادمة من المحاكاة 2.

2 . يتأكد التناظر بين نظرية شبه ـ الشخصية ونظرية شبه ـ الحبكة بحقيقة أن النسبة السببية الفريدة، التي رأينا فيها الإجراء الانتقالي بين التفسير التاريخي والتفسير السردي، تجد تطبيقها المميز تحديداً على مستوى كيانات الصف الأول للخطاب التاريخي. وإحدى الوظائف الجوهرية للنسبة السببية، في الواقع، هي إعادة تأسيس تواصل عملية تظهر فيها وحدة التطور وكأنها، لسبب أو لآخر، تنقطع أو حتى لا تكون موجودة على الإطلاق. ونحن نتذكر أن الوجود المتصل، في معجم ماندلباوم، هو ملمح رئيس في تمييز المجتمع عن الثقافة.

وظيفة التفسير السببي هذه هي واحدة من الأطروحات الأولية لعمل ماندلباوم. وهذه الأطروحة تقطع صلتها عامدة مع التقليد التجريبي النابع من هيوم، الذي تعبّر السببية بالنسبة له عن صلة اعتيادية بين نوعين من أحداث متمايزة منطقياً. بالنسبة لهذا التقليد، تنشدّ الطبيعة النشرية Nomothetic للعلاقة السببية بقوة إلى الطبيعة الذرية لفكرتي السبب والنتيجة. وماندلباوم يهاجم تحديداً هذه الطبيعة الذرية للعلاقة السببية عندما يعرّف الظاهرة الاجتماعية الأساسية بصيغ وجود متصل[18].

ابتداء من مستوى الإدراك الحسي، تعبّر السببية عن تواصل عملية

فريدة. فالسبب هو العملية برمتها، والنتيجة هي نقطة نهايتها. بالنسبة للمتفرج، يتمثّل السبب في حركة الكرة في كونها تتعرض للضرب، فالسبب موجود ضمناً داخل الحدث بأكمله. بدافع الحاجة فقط نعزل عن كل العملية أكثر عواملها قابلية للتغير، ونجعل منه سبباً متميزاً عن نتيجته، على سبيل المثال سوء الأحوال الجوية أو رداءة المحصول. لا بد من القول على الضد من هيوم بأن «تحليل سبب حدث معين يتضمن متابعة العوامل المتنوعة التي تكون مجتمعة مسؤولة عن كون الحدث ما هو عليه، وليس شيئاً مختلفاً» (ص 74)[19].

يتضمن التفسير السببي دائماً ربط سبب بنتيجته «بطريقة يمكن القول معها إنهما يكونان وجهين لعملية واحدة متصلة» (ص 76). والعكس بالعكس، فالتفسير من خلال عارض متميز واحد هو دائماً علامة تفسير مختصر وأبتر. ويجب أن لا تنسينا الفائدة البراغماتية لهذه التفسيرات البتراء أن «السبب هو المجموع الكامل للمجريات أو الأحداث الفعلية المتواصلة التي أدت إلى هذه النتيجة الخاصة وليس غيرها» (ص 53). بهذا المعنى هنالك ثغرة منطقية بين التفسير السببي، الذي يتعلق دائماً بالعوامل المسؤولة عن حدث معين، وصياغة القانون، التي تتعلق بالصلة غير المتغيرة بين أنماط معينة من الأحداث أو الخواص. فللقوانين نطاق لا محدود من التطبيقات، وذلك تحديداً «لأنها لا تحاول أن تقرر صلات بين الأحداث الفعلية، ولكن بين خواص مميزة لمجريات من أنواع معطاة» (ص 98). أو إن شئنا «بين أنواع من العوامل وليس بين أنواع من الأحداث الفعلية» (ص100).

يترتب على هذا نتيجتان، لا يجب التهوين من أهميتهما لنظرية التاريخ. تتعلق الأولى بإدخال اطرادات في النسبة السببية الفريدة. إذا ما استعنا في سياق تفسير عملية فريدة بالعموميات وبالقوانين، فإن العمومية التي تميز القوانين لا يمكن أن تحل محل فرادة التفسير السببي. فإذا قلنا إن (س) قد قتلته رصاصة اخترقت قلبه، فإن القوانين الفسيولوجية المتعلقة بالدورة

الدموية تتعلق بالعوامل المجردة، وليس بالأوجه الملموسة للعملية الفعلية. إنها توفر آلة الطحن، وليس المواد المطحونة. ولا تنطبق القوانين على تتابع الظروف إلا كلا على حدة. لذلك يتوجب إيضاح سلسلة المجريات التي تقود إلى النتيجة النهائية على نحو سببي من أجل أن تُطبق القوانين على هذه السلسلة[20].

النتيجة الثانية: يجعل التفسير نتيجة عملية مستمرة تبدو وكأنها مقررة بحكم الضرورة، ما أن تكون حالة النظام الابتدائية معطاة حتى يصبح من المتعذر وقوع شيء عدا هذه النتيجة. لكن هذا لا يعني أن الحدث بأكمله قد تقرر بذلك. إذ يمكن دائماً في إطار نظام مغلق القول عن عملية ما بأنها متقررة. وسيكون من الواجب اعتبار الكون بأسره نظاماً مفرداً من أجل مماهاة فكرة التقرير السببي مع الجبرية. ولا يمكن القول إن الظروف الابتدائية تقود منطقيا إلى نتيجتها، ما دامت هذه النتيجة ناتجة عن الحقيقة العرضية التي مفادها أن كل واحدة من هذه المجريات المأخوذة في البداية حدثت في لحظة معطاة ومكان معطى. ولذلك فالضرورة السببية ضرورة مشروطة: مع معطى مجموع الظروف التي وقعت بتمامها (وليس غيرها) كان من الضروري أن تقع النتيجة التي تحققت فعلياً. هاتان النتيجتان تؤكدان الموقع الذي لا يقبل الاختزال ولكن اللاحصري للتفسير السببي[21].

الملمح الحاسم ـ الذي لا نظير له، حسب علمي، في أي مكان آخر ـ لنظرية ماندلباوم في التفسير السببي، هو كما قررنا، قربها الوثيق من تحليل كيانات الصف الأول في التاريخ. والواقع، أن التاريخ العام ـ بالمعنى المعرّف أعلاه ـ هو أفضل ما يوضح أطروحته المكونة من ثلاث نقاط بصدد التفسير السببي: تحديداً، أن السببية اتصال داخلي لعملية مستمرة، أن يصار إلى إدخال التعميمات بشكل قوانين في التفسير السببي الفريد، أن الضرورة السببية شرطية ولا تنطوي على اعتقاد بالجبرية. لنمعن النظر في كل واحدة من هذه النقاط الثلاث.

القرابة بين التفكير السببي والطبيعة المتصلة للظاهرة الاجتماعية يمكن تفسيرها بسهولة. كما قررنا من قبل، ينتقل التاريخ من الوصف إلى التفسير ما أن يتحرر السؤال «لماذا؟» من السؤال «ماذا؟» ويصبح موضوعة منفصلة للبحث. ويصبح السؤال «لماذا؟» مستقلاً عندما يحرّر التحليل إلى عوامل وأوجه وبنى نفسَه من الإدراك الشمولي للظاهرة الاجتماعية الكاملة. عندها يجب على التفسير السببي أن يعيد بناء الاتصال الذي كسره التحليل. إعادة البناء هذه يمكن أن تتخذ شكلين حسب تأكيدها على الاستمرارية الزمنية أو الوحدة البنيوية. في الحالة الأولى، المتعلقة بالتحليل الطولي، إن حق لنا تسميته كذلك، تستدعي الظاهرة الاجتماعية التحليل وعمل إعادة البناء بسبب حقيقة أن شبكة الأحداث لها الخاصية الجديرة بالملاحظة المتمثلة في أنها تكوّن «سلسلة كثيفة على نحو لا نهائي» (ص 123). تفتح هذه الخاصية الباب أمام كل تغيير ممكن في المقياس. يمكن بذلك تحليل أي حدث إلى أحداث فرعية أو دمجه في حدث كبير القياس. بهذا المعنى يكون الفرق بين المدى القريب والمدى المتوسط والمدى البعيد ببساطة هو الجانب الزمني لعلاقة الجزء بالكل التي تهيمن في التفسير التاريخي[22].

تتفق مع هذه التغيرات في مقياس التحليل الطولي درجات متغيّرة بالقدر نفسه في التحليل البنيوي. إن مجتمعاً ما هو نسيج مؤسساتي يتكون من رتوق إما مشدودة أو سائبة تسمح بدرجات متغيرة من التجريد في المواقع المؤسساتية. من هنا فإن منتهى تحليلنا قد يكمن في التمييز بين علم الاقتصاد والآيديولوجيا إجمالاً، كما في ماركس، أو بين الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، لكننا يمكن أيضاً أن نأخذ أي واحد من هذه المصطلحات على أنه نقطة الابتداء لتحليل وظيفي.

هذان الخطان في التحليل مستقلان إلى حد كبير، لأن «من غير المحتمل أن تتغير جوانب الحياة المجتمعية وكل وجوه الثقافة على نحو تزامني». (ص 142) وتشجع هذه الخلافات على تجزئة التاريخ العام إلى

تواريخ خاصة. وبدورها فإن هذه التجزئة تصيّر مهمة التاريخ العام أكثر إلحاحاً وتحديداً: «لا تصبح درجة الوحدة الموجودة في أي عصر مبدأ تفسيرياً بل شيئاً مطروحاً هو نفسه للتفسير». (المصدر السابق). ولن يوفق البحث عن درجة الوحدة هذه إلا إذا اتجه إلى الطريقة التي ترتبط بها الأجزاء مع بعضها: «سيعتمد تفسير الكل على فهم الارتباطات الموجودة في نمذجة أجزائه». (المصدر السابق).

الأطروحة الثانية، هي أن الإدخال الضروري للعموميات في التفسير السببي الفريد ينتج عن طبيعة التفسير التحليلية: الحقل التاريخي حقل علائقي ليس من علاقة فيه، سواء كانت طولية أو مستعرضة، تؤخذ على أنها معطاة مرة واحدة وإلى الأبد. وهذا هو السبب في أن هنالك حاجة إلى تعميمات من كل صنف، ومن كل مستوى إبستمولوجي، ومن كل أصل علمي من أجل «رص» صفوف السببية إلى بعضها. وهي تتصل بالبنى المؤسساتية على نحو لا يقل عن اتصالها بالمناحي التي تمنح السلوك البشري استقراراً معيناً وتجعله قابلاً نسبياً للتوقع. لكن هذه التعميمات لا تؤدي وظيفتها تاريخياً إلا ضمن شرط توضيحها للبنى الزمنية والتتابعات التي يُرَد تماسكها إلى حقيقة أنها أجزاء من كلٍ متصل.

أخيراً، ينسجم التمييز بين الضرورة السببية الشرطية والجبرية الشاملة على نحو تام مع التمييز بين التاريخ العام والتواريخ الخاصة. فما دامت المجتمعات المفردة التي تكوّن الطرف النهائي للإحالة في التاريخ العام متعددة على نحو لا سبيل إلى تجنبه، فإن الضرورة التي قد يدّعيها المؤرخون في إعادة تركيب اتصال تكوينها التتابعي أو البنيوي تبقى متشظية وإلى حد ما محلية. وتفكير ماندلباوم هنا يشتبك مع تفكير ج.هـ. فون رايت المتعلق بإغلاق الأنظمة، والدور التدخلي الذي يلعبه الأفراد في عملية الإغلاق هذه، واستحالة أن تكون أي ذات في وقت واحد مراقباً للارتباطات النظامية وعاملاً فعالاً يحرك النظام. يمد ماندلباوم وشيجة ارتباط أيضاً بالتمييز

الذي أقامه ماكس فيبر بين السببية الكافية والضرورة المنطقية. وأخيراً، هو يقوي جدل ريمون آرون ضد وهم القدرية الاسترجاعي ودفاع آرون عن جبرية متشظية مفتوحة أمام فعل سياسي حر.

مع ذلك لا بد من البحث عن جذر التمييز بين الضرورة السببية الشرطية والجبرية الشاملة في طبيعة كيانات الصف الأول نفسها، التي هي دائماً مجتمعات مفردة. ومهما يقع خلف هذه الكلمة، سواء كان أمة أم طبقة أم شعباً أم جماعة أم حضارة، فإن انتماء المشاركة الذي أوجد الرابطة المجتمعية يولّد أشباه ـ الشخصيات وهي كثيرة العدد مثل أشباه ـ الحبكات التي هي بطلتها. وتماماً كما أن المؤرخين لا يرون أن ثمة حبكة واحدة تستطيع الإحاطة بكل حبكة ممكنة، فإنهم يرون أيضاً أن ليس هنالك شخصية تاريخية واحدة يمكن أن تكون البطل الخارق للتاريخ. تعددية الشعوب والحضارات حقيقة لا مفر منها في تجربة كل مؤرخ لأنها حقيقة لا مفر منها في تجربة أولئك الذين يصنعون التاريخ أو يعانون منه. وذلك هو السبب في أن النسبة السببية الفريدة، التي تشتغل داخل حدود هذه التعددية، لا يمكن أن تدعي أكثر من ضرورة سببية مشروطة بفرضية أن هناك مجتمعاً فريداً معيناً معطى وفيه توجد كائنات بشرية تشترك في أفعالها.

3. سأكتفي بمناقشة قصيرة لكيانات الصف الثاني والثالث المكونة من قبل المؤرخين والعلاقة المتبادلة بين إجراءاتهم التفسيرية وهذه الكيانات المشتقة.

يمكن أن يكون العبور من التاريخ العام إلى التواريخ الخاصة لدى موريس ماندلباوم مرة أخرى مرشداً جيداً. لنستعد الخواص التي نسبها إلى الظواهر الثقافية التي تهتم بها التواريخ الخاصة، التكنولوجيا والعلم والفنون والدين. وهي (1) ظواهر غير متواصلة (2) يضع حدودها المؤرخ الذي يؤسس عبر اشتراط ما يعتبره ظاهرة ثقافية من هذه الفئة أو تلك، وبالنتيجة (3) تكون أقل ميلاً إلى الموضوعية من التاريخ العام. ولأن مدار اهتمامي هنا

ليس المناظرة بين الموضوعية والذاتية في التاريخ ولكن المكانة الإبستمولوجية للكيانات التي يكوّنها المؤرخ، فأنا أنوي تقويس كل ما يتعلق بدرجة العشوائية التي تسمح بها التواريخ الخاصة لأركز بدلاً من ذلك على علاقة الاشتقاق التي تربط التواريخ الخاصة بالتاريخ العام.

يصبح هذا الاشتقاق متاحاً من خلال التحليل إلى تلك الأطوار والبنى التي تكون بالفعل متغلبة على مستوى التاريخ العام، وكذلك من خلال الاستعانة بالمصطلحات العامة في معرض التفسير السببي.

انطلاقاً من هذا العمل الثنائي للتجريد لا يجد المؤرخ صعوبة في تحويل اهتمامه من الظاهرة المجتمعية، مأخوذة في تواصلها وفي فرادتها، إلى الظواهر الثقافية التوليدية. عندها تشغل مسرح التاريخ كيانات جديدة هي ببساطة قرائن لعملية وضع المفاهيم التي تميز التاريخ الأكاديمي. وعلينا الإقرار بأن هذه الكيانات طبقات، موجودات توليدية، وليست كيانات فريدة. وهي في الأعم الأغلب مستعارة من العلوم الاجتماعية التي يقترن بها التاريخ لتشكيل ثنائي: علم الاقتصاد، علم السكان، سوسيولوجيا المنظمات، سوسيولوجيا المواقف والآيديولوجيات، العلم السياسي. ويزداد إغراء المؤرخين نحو التعامل مع هذه الكيانات على أساس أنها وقائع تاريخية إذا ما نجحوا في التعامل معها على أساس أنها ثوابت، لا تكون المجتمعات المفردة بالنسبة لها أكثر من تنويعات أو، بالأحرى، متغيرات.

هذا هو ما يفعله بول فين في «اختراع الاختلافات»[23] L'Inventaire des Differences. فهو يكوّن ثابتاً هو الإمبريالية، ومن تنويعاته الإمبريالية التي تتمثل في احتلال كل الفضاء الممكن من أجل أن تحصل على احتكار القوة. من هنا تتمركز الفرادة الرومانية، دون أي اعتبار للفضاء أو الزمن، على المحور المحدد الذي يعرّفه الثابت مأخوذاً على أنه نقطة الانطلاق. هذه الآلية المفهومية شرعية تماماً وذات قوة استكشافية وتفسيرية. ولا يدخلها الخطأ إلا عندما يُنسى أن كيانات الصف الثاني، من مثل الإمبريالية، مشتقة ـ بأخذ

وجودها بنظر الاعتبار ـ من كيانات الصف الأول، التي ينتمي إليها الأفراد ويشاركون فيها من خلال أفعالهم وتفاعلاتهم. وربما تعذر على المؤرخين «الاعتقاد» بهذه الكائنات المفهومية دون نسيان الترتيب الصحيح للاشتقاق وعكسه. وميزة جدال موريس ماندلباوم أنه ينازل هذا النسيان من خلال تذكيرنا بأنه ليس من تاريخ لفن، أو علم، أو أية وظيفة أخرى لمجتمع معطى بقادر على المحافظة على أهمية تاريخية ما لم يبق المؤرخون نصب أعينهم، على الأقل ضمنياً، الكيانات الملموسة التي منها استخلصت على نحو تجريدي تواريخهم. بكلمات أخرى، ليست لهذه التواريخ أهمية تاريخية بذاتها ولكن بالإحالة إلى الكيانات الموجودة على نحو متواصل فقط التي هي حامل هذه الوظائف.

هنالك نتيجة مباشرة لاشتقاق كيانات الصف الثاني من كيانات الصف الأول هي ذلك الاشتقاق الذي لاحظناه مراراً للتفسير المعياري من التفسير السببي الفريد. ولن أعود إلى هذا الجدال نفسه ولكن بالأحرى إلى ذلك الجانب فيه الذي يعبّر مباشرة خيراً من سواه عن القرابة بين خطي الاشتقاق، خط الإجراءات وخط الكيانات. ويمثُل نصب عيني ذلك النوع من النزاع حول الكليات الذي جاء به إلى حقل الدراسات التاريخية عمل نحت المفاهيم، والذي كما قررت في مقدمة هذا الفصل، يعد واحداً من نتائج القطيعة الإبستمولوجية التي ينشأ بفعلها التاريخ بوصفه بحثاً علمياً. أطروحة ماندلباوم، القائلة إن الموضوعات المناسبة للتواريخ الخاصة طبقات وليست كيانات فريدة، تساعد على تقوية الاسمية المعتدلة التي دافع عنها العديد من الإبستمولوجيين والمتعلقة بالجهاز الذي يستخدمه المؤرخون الجدد.

يميز هنري ـ أرنييه مارو، في فصل من كتابه بعنوان «استخدام المفهوم» (ص 155 ـ 176)، خمس فئات كبيرة من المفاهيم. (1) يقول إن التاريخ يستخدم «مفاهيم لها طموح شمولي» (ص157)، وهي ليست نادرة كما يريد لها النقد النسبوي أن تكون، وتتعلق بالجانب الأقل تغيراً في الكائنات

البشرية. من جانبي، أميل إلى ربطها مع الشبكة المفهومية التي تكوّن علم دلالة الفعل (المحاكاة 1). (2) يقوم التاريخ إضافة إلى ذلك «باستخدام أمثولي أو استعاري...لصورة خاصة ما». (ص 162)؛ مثلاً الصفة «باروكي» تؤخذ من سياقها وتُحوّل على أساس مقارنة مسوّغة إلى فترات غير الباروك، بالمعنى الضيق للكلمة. (3) بعدها يأتي نظام التسمية «لمصطلحات خاصة تُعيّن مؤسسات أو أدوات أو وسائل، وطريقة فعل أو تفكير أو شعور، باختصار، حقائق الحضارة» (ص166). وحدود مصداقيتها لا تكون مفهومة دائماً، مثلاً، عندما يتم استقراء هذه المصطلحات من قطاع معين في الماضي وتطبق على آخر ؛ قنصل، الفضيلة الرومانية، الخ. (4) ومما له أهمية أكبر فئة الأنماط المثالية لماكس فيبر إذا كنا نعني بالنمط المثالي «خطة ذات قيمة عامة نسبياً يشيّدها المؤرخ من أوليات يلاحظها في دراسة الحالات الخاصة، مخطط عضوي لأجزاء تعتمد على بعضها ... يعبر عنها المؤرخ بدقة وصرامة في تعريف يستنفد المحتويات» (ص 168). على سبيل المثال، فكرة المدينة القديمة كما وضعها فوستل دي كولانج Fustel de Coulanges . مع ذلك، يلاحظ مارو، «(كما يؤكد ماكس فيبر ببعض الإلحاح)، أن استخدام الأنماط المثالية Idealtypus لا يكون شرعياً إلا إذا بقي المؤرخ واعياً تماماً بطبيعتها الاسمية حصراً» (ص.171). لذا فإن علينا الحذر كل الحذر ضد إغراء تجسيد الأنماط المثالية. (5) هنالك أسماء من قبيل العصور الكلاسيكية، أثينا، عصر النهضة، الباروك، الثورة الفرنسية. «المسألة هذه المرة هي مصطلحات معينة لا يستنفدها تعريف. إنها تشير إلى أداء موحد، كما في فترة واسعة إلى هذا الحد أو ذاك من تاريخ بيئة إنسانية معينة، أو من تاريخ الفن أو الفكر: مجموع كل ما يتوفر لنا من معارف عن الموضوع المعرّف على هذا النحو» (ص 174).

هذه الطبقة الأخيرة، كما أرى، متغايرة في علاقتها مع الفئات السابقة عليها، لأنها تُعين كيانات صف ثالث تجمع الموضوعات والإجراءات

والنتائج المتعلقة بتواريخ خاصة في كيانات كلية جديدة. ولا سبيل إلى مقارنة هذه الكليات مع الكليات الملموسة التي تميز كيانات الصف الأول. ويكمن سبب اختلافها عنها في إجراءات التواريخ الخاصة المعقدة. وطبيعتها التركيبية هي النسخة المطابقة من الروح التحليلية المتروية التي تحكم بناء كيانات الصف الثاني. بهذا المعنى تكون هذه الكيانات، بالرغم من مظهرها الملموس، هي الأكثر تجريداً من الجميع. وهذا هو السبب في أن الإجراءات التي تحكم هذا المستوى تكون بعيدة كل البعد عن إجراءات الحبك التي يمكن توسيعها على نحو تماثلي إلى «أبطال» جماعيين للتاريخ العام[24].

واسمية المفاهيم التاريخية هذه، كما أرى، هي النتيجة الإبستمولوجية للطبيعة الاشتقاقية لكيانات الصفين الثاني والثالث. عندما ننظر في هذه الكيانات فإننا نتعامل مع «تكوينات» يقل أساسها وضوحاً في السرد، ومن باب أولى في التجربة، أكثر فأكثر. ونحن لا نستطيع أن نتبين في هذه التكوينات ما يكافئ ما نسميه مشروعاً، هدفاً، وسيلة، استراتيجية، أو حتى مناسبة وظرفاً. باختصار، يمكن في هذا المستوى المشتق أن نتوقف عن الكلام على شبه ـ الشخصية. اللغة التي تناسب كيانات الصفين الثاني والثالث بعيدة جداً عن تلك التي تناسب السرد، وهي أكثر بعداً عن الفعل الواقعي، وهو ما يمنعها من الحفاظ على أي أثر لاشتقاقها غير المباشر. ولا يمكن تفعيلها مرة أخرى إلا عن طريق علاقة اشتقاق كيانات الصف الثاني ابتداءً من كيانات الصف الأول.

لذلك، فإن منهج التساؤل التراجعي المشذب هو وحده القادر على إعادة بناء القنوات التي من خلالها، تحيل ليس فقط الإجراءات ولكن كيانات البحث التاريخي أيضاً، رجوعاً على نحو غير مباشر إلى مستوى الفهم السردي. هذا السؤال رجوعاً وحده هو الذي يفسر معقولية التاريخ بوصفه منظومة تاريخية[25].

الزمن التاريخي ومصير الحدث

لن يفاجأ القارئ إذا ما ختمت بحثي في إبستمولوجيا التاريخ بسؤال الزمن التاريخي. وهذا في الواقع ما ظل مدار البحث طوال القسم الثاني من هذا العمل. لقد ظل سؤال المكانة الإبستمولوجية للزمن التاريخي في علاقته مع زمنية السرد على الدوام متوقعاً في الفقرتين السابقتين. أظهرنا أن النسبة السببية الفريدة وثيقة الصلة بافتراض المؤرخ لكيانات الصف الأول التي بدورها يُعد وجودها المتصل واحداً من ملامحها المميزة. حتى لو تعذر اختزال هذا الملمح إلى اتصال زمني، ما دام يتعلق بكل الجوانب البنيوية للعلاقات بين الأجزاء والكل، تبقى فكرة التغيير المطبقة على العلاقات البنيوية تقودنا رجوعاً دون توقف إلى سؤال الزمن التاريخي.

هل لأطروحتي، القائلة إن كلاً من الإجراءات والكيانات النابعة من القطيعة الإبستمولوجية المميزة للتاريخ كعلم تحيلان رجوعاً عبر ممر غير مباشر إلى إجراءات وكيانات المستوى السردي، نظير على هذا المستوى الثالث أيضاً؟ هل يمكن تبيان أن الزمن الذي يكوّنه المؤرخ ينبع، عبر تتابع من الثغرات المتزايدة الاتساع، من الزمنية المختصة بالسرد؟ هنا مرة أخرى بحثت عن محطة انتقال مرحلي. ورأيت أن بالإمكان العثور عليها في استخدام المؤرخين الغامض إلى أقصى حد لفكرة الحدث.

من أجل هذا العرض سأعتمد مرة أخرى على كتابة التاريخ الفرنسية. بالطبع، أنا أتخذ كمعطى ما تم عرضه بتوسع آنفاً، تحديداً؛ أن تاريخ الحقب الطويلة قد صار هو الغالب الآن ويميل إلى احتلال حقل الدراسات التاريخية برمته[26]. ونحن نحاول، من خلال التصدي مرة أخرى للدفاع عن زمن الحقب الطويلة من زاوية مصير الحدث أن نجد فيه توسيعاً ـ يميز التاريخ ـ للجدلية بين تصور الزمن بواسطة التأليف السردي والتصورات الزمنية المسبقة للتجربة العملية المعيشة.

لنسترجع أولاً كيف يفهم التصور «الأسطوري» ـ بالمعنى الأرسطي

للمصطلح ـ الحدث. نحن نتذكر الشروط الإبستمولوجية والأنطولوجية المرتبطة بفكرة الحدث. لندع جانباً الآن الشروط الأنطولوجية التي سنعود إليها في الجزء الثاني عندما أناقش إحالة التاريخ على الماضي. ولنقيد أنفسنا بالشروط الإبستمولوجية الكامنة في الاستخدام الراهن لمصطلح «حدث» ـ الفرادة، العرضية، الانحراف ـ ودعونا نعد صياغتها بلغة نظريتي في الحبكة، كما عرضتها تحت عنوان المحاكاة 2. إعادة الصياغة هذه تنطلق من الرابطة الرئيسة بين الحدث والسرد عبر الحبكة. كما أوضحنا آنفاً، تكتسب الأحداث نفسها معقولية مشتقة من مساهمتها في تطور الحبكة. ونتيجة لذلك فإن أفكار الفرادة والعرضية والانحراف يجب أن تُعدل على نحو جدي.

الحبكات، في الواقع، فريدة وغير فريدة معاً. إنها تتكلم عن أحداث تقع في هذه الحبكة الخاصة فقط، لكن هنالك أنواعاً من الحبكة تضفي الشمولية على الحدث.

إضافة إلى ذلك فإن الحبكات تقرن العرضية والاحتمالية، وحتى الضرورة. وكما هو حال القلب Peripeteia في «فن الشعر» لأرسطو، تقع الأحداث فجأة، فتغير على سبيل المثال الحظ الصالح إلى طالح. لكن الحبكة تجعل العرضية نفسها مكوناً فيما يسميه غالي بحق إمكانية متابعة القصة. وكما لاحظ لويس و. منك، أننا نفهم في الواقع عندما نعيد رواية قصة ما ـ قراءة القصة رجوعاً من خاتمتها إلى بدايتها ـ أن الأشياء كان يجب أن «تفضي» إلى ما انتهت إليه.

وأخيراً، تقرن الحبكات الخضوع للنماذج مع الانحراف عن القوالب المستقرة. تتأرجح عملية الحبك بين الامتثال الخانع تجاه التقليد السردي والتمرد تجاه أي نموذج مأخوذ من ذلك التقليد. بين هذين الطرفين يكمن النطاق الكامل للاقترانات التي تشمل الترسب والابتكار. تتبع الأحداث، على وفق هذه النظرة، مصير الحبكة. وهي أيضاً تتبع القاعدة وتكسرها، ويتأرجح نشوءها من جانب إلى آخر في النقطة الوسطية «للتشويه المحكوم بقاعدة».

من هنا، تكون الأحداث، لكونها مسرودة فريدة ونموذجية، عرضية ومتوقعة، منحرفة ومعتمدة على النموذج، حتى لو تم هذا داخل النمط التهكمي.

أطروحتي هي أن الأحداث التاريخية لا تختلف جذرياً عن الأحداث المؤطرة بالحبكة. ويسمح لنا الاشتقاق المباشر لبنى التاريخ ابتداء من البنى الأساسية للسرد، وهو اشتقاق تأسس في الفقرات السابقة، باعتقاد أن بإمكاننا، عبر إجراءات الاشتقاق المناسبة، أن نمد إلى فكرة الحدث التاريخي إعادة صياغة مفاهيم الفرادة والعرضية والانحراف المطلق التي تفرضها فكرة الحدث المحبوك.

أود أن أعود إلى عمل فيردنان بروديل، بالرغم ـ أو حتى بسبب ـ القضية المرفوعة فيه ضد تاريخ الأحداث، لكي أظهر بأي معنى تُشتق فكرة تاريخ زمن الحقب الطويلة من الحدث الدرامي بالمعنى الذي قررناه للتو، أي بمعنى حدث محبوك.

وسأبدأ من الإنجاز الذي لا ريب فيه لمنهجية بروديل، وهي تحديداً؛ فكرة تعددية الأزمنة الاجتماعية. «تشريح التاريخ إلى مستويات متنوعة»، إن استخدمنا تعبيرات مقدمة «البحر المتوسط» (ص 21) يبقى مساهمة أساسية في نظرية الزمن السردي. ومنهج السؤال رجوعاً يجب لذلك أن يبدأ من هنا. يجب أن نسأل أنفسنا ما الذي يمكّننا من إقامة التمييز بحد ذاته بين «تاريخ لا يُدرك مروره» وبين تاريخ «إيقاعاته بطيئة ولكنها قابلة للإدراك»، وتاريخ «على مستوى ... رجال أفراد» (ص 21)، أي ذلك التاريخ للأحداث الذي يقصيه تاريخ زمن الحقب الطويلة عن عرشه.

يبدو لي أنه لابد من البحث عن الإجابة في مبدأ الوحدة الذي، بالرغم من التقسيم إلى حقب مختلفة من الزمن، يجمع أقسام عمل بروديل الثلاثة معاً. لن يقتنع القارئ بمجرد إدراك حق كل واحد من هذه الأقسام في أن يوجد بذاته؛ كل قسم، كما تُقرر المقدمة «يعد بذاته مقالاً في التفسير العام»

(ص 20). ومما يجعل هذا أكثر إلزامية هو أن عنوان الكتاب، بإحالته الثنائية ـ من جهة إلى البحر المتوسط، ومن جهة أخرى إلى فيليب الثاني ـ يدعو القراء إلى سؤال أنفسهم بأية طريقة يؤدي زمن الحقبة الطويلة إلى الانتقال بين البنية والحدث؟ وأرى أن فهم هذا التوسط الذي ينجزه زمن الحقبة الطويلة هو إدراك الطبيعة الشبيهة بالحبكة للكل المتكون بواسطة الأقسام الثلاثة للعمل.

لا أود أن أسند تأويلي على التصريحات المتعلقة بالمنهج في كتاب «في التاريخ»، ولكن على قراءة متأنية لكتاب «البحر المتوسط والعالم المتوسطي في عصر فيليب الثاني» (في الطبعة الفرنسية الثالثة لعام 1976)[27]. هذه القراءة تكشف الدور الهام للبنى الانتقالية التي تضمن الانسجام الإجمالي للعمل. هذه البنى بدورها تسمح لنا بالنظر في ترتيب العمل برمته بصيغة شبه الحبكة فيه.

أعني بالبنية الانتقالية كل إجراءات التحليل والشرح التي ينتج عنها ضرورة أن يقرأ عمل ما قُدُماً ورجوعاً معاً. وفي هذا الصدد، سأكون مستعداً للقول إنه إذا كان القسم الأول نفسه يحتفظ بخاصية تاريخية بالرغم من الهيمنة العليا للجغرافيا، فإنما ذلك بفضل كل العناصر التي تشير إلى القسمين الثاني والثالث وتقيم المسرح الذي تلعب عليه الشخصيات ودراما بقية العمل دورها. القسم الثاني مكرس لزمن الحقبة الطويلة بالمعنى الدقيق للمصطلح، ويخدم في الإمساك بالقطبين معاً: المتوسطي، مرجع القسم الأول، وفيليب الثاني، مرجع القسم الثالث. بهذا المعنى فإنه يكوّن موضوعاً متميزاً وبنية انتقالية معاً. وهذه الوظيفة الأخيرة هي التي تجعله معتمداً على القسمين اللذين يؤطرانه كما هما معتمدان عليه.

لأعرض هذا بشيء من التفصيل.

لنتأمل المستوى الأول، الذي تبدو موضوعته المكان وليس الزمن. الثابت هو البحر الداخلي. وكل ما يكتب عنه هو بالفعل جزء من تاريخ

البحر المتوسط[28]. على سبيل المثال، الفصول الثلاثة الأولى مكرسة لهذا البحر المحاط بالأرض. وهي تشير إلى الفضاءات المسكونة أو غير القابلة للسكنى، وبضمنها المسطحات المائية. البشر في كل مكان ومعهم حشد من الأحداث الدالة. وتبدو الجبال وكأنها ملجأ وملاذ للأحرار. أما السهول الساحلية، فإنها لا تذكر دون إشارة إلى الاستعمار، وإلى العمل على تجفيفها، وإلى تحسين التربة، وانتشار السكان، وتنقلات من مختلف الأنواع: هجرات، بداوة، غزوات[29]. توجد هنا، الآن، مياههم وشواطئهم، وأراضيهم الداخلية. إنهم، أيضاً، يدخلون في هذه الجغرافية ـ التاريخية على مستوى الكائنات البشرية وإبحارها. والمياه موجودة لكي تُكتشف، وتستكشف، وترتحل. وحتى على هذا المستوى الأول، يتعذر الكلام عليهم دون ذكر علاقات الهيمنة الاقتصادية والسياسية (فينسيا، جنوا). كما أن الصراعات الكبيرة بين الإمبراطوريتين الإسبانية والتركية تلقي فعلاً بظلالها على المنظر البحري. ومع صراعات القوة هذه تتخذ الأحداث شكلها بالفعل[30].

من هنا فإن المستوى الثاني ليس موجوداً ضمناً في الأول فحسب بل متوقع فعليا: فالجغرافيا تتحول بسرعة إلى جغرافيا ـ سياسية. والحقيقة أن القسم الأول يتعلق جوهرياً بتأسيس القطبية بين الإمبراطوريتين التركية والإسبانية[31]. المناطق البحرية مناطق سياسية منذ البداية تماماً[32]. قد نحاول تركيز أنظارنا على حياة الجزر الصامتة، إيقاعها المتمهل بين العتيق والجديد. لكن التاريخ العالمي لا يتوقف أبداً عن المجيء إلى شواطئ هذه الجزر وعن ربط أشباه الجزر[33]، لذلك فإن «السيادة السياسية عبرت من شبه جزيرة إلى أخرى ومعها السيادة في حقول أخرى، اقتصادية وثقافية» (ص166). واستقلالية الجغرافيا ضعيفة جداً بحيث إن تخوم المكان المنظور فيه يعاد رسمها من قبل التاريخ على نحو متواصل[34]. ويقاس البحر المتوسط بمجال تأثيره. ظاهرة التجارة، للسبب نفسه، موجودة ضمناً بالفعل. لا بد لفضاء

البحر المتوسط أن يتسع بعيداً حتى يبلغ الصحارى والمضايق الأوربية. ولا يتردد بروديل في أن يقرر في منتصف القسم الأول من كتابه تماماً أن «مما يستحق التكرار القول إن التاريخ لا تصنعه التضاريس الجغرافية، ولكن يصنعه الرجال الذين يتحكمون بها أو يكتشفونها» (ص 225). من هنا فإن الفصل الأخير من المستوى الأول يقود بصراحة من وحدة فيزيقية إلى تلك الوحدة الإنسانية التي هي شاغل هذا الكتاب (ص 276). تأمل في العمل البشري («لا ترتبط المناطق المختلفة من البحر المتوسط بالماء، ولكن بواسطة شعوب البحر» [المصدر السابق])، إنه يُنتج فضاءً متحركاً يتكون من الطرق والأسواق والتجارة. وهذا هو ما يستوجب الكلام عن البنوك والصناعة والعوائل التجارية، وخصوصاً عن المدن، التي يغيّر مظهرها وجه اليابسة»[35].

المستوى الثاني بالطبع هو ما يطمئن فيه مؤرخ زمن الحقبة الطويلة أكثر من أي مكان آخر. ولكن لابد من ملاحظة مدى افتقاد هذا المستوى، منظوراً إليه في ذاته إلى الترابط. فهو إذ يتذبذب بين نطاق البنية ونطاق الحال conjuncture فإنه يضع على المسرح ثلاثة أنظمة متنافسة لإجراء التنظيم: النظام المتعلق بالحال الاقتصادية، في امتداد إجمالي، والنظام المتعلق بالمضامين السياسية للعلاقات الفيزيقية والجغرافية كما تلاحَظ في القطبية المتحركة لأسبانيا وتركيا؛ والنظام المتعلق بالحضارات. هذه الأنظمة الثلاثة لا تتوافق تماماً، وربما يفسر ذلك الإغراء المتزايد، الملاحظ من طبعة إلى التالية، للاستسلام لمادية الحال الاقتصادية والمساعدة على التوحيد بينها.

وبالفعل، تحت عنوان «اقتصاديات» ـ نسق التنظيم الأول ـ يتم النظر في مشاكل متباينة نسبياً: القيود التي يفرضها المكان وعدد السكان بالنسبة لحكم الإمبراطوريات، دور تدفق المعادن الثمينة، الظواهر النقدية وتطور الأسعار، وأخيراً، التجارة والنقل. وبينما يقيم بروديل هذا النظام الأول نراه يثير، بتأكيد متزايد على الدوام، مسألة المستوى المحدد الذي يجب فيه

تعيين موضع العامل المكوّن للكلية، إن وجد مثل ذلك: «هل يمكن بناء نموذج الاقتصاد المتوسطي؟» نعم، إذا أمكن إعطاء محتوى ما لفكرة «الاقتصاد العالمي»، منظوراً إليه بوصفه «منطقة مترابطة داخلياً» (ص 419) على الرغم من حدوده غير المؤكدة والمتغيرة. لكن هذه محاولة تحفها المخاطر، وذلك لغياب المقاييس المالية التي من خلالها يمكن رسم صورة لكل التبادلات. أضف إلى ذلك أن هبّة من الأحداث المسجلة بتواريخها في زوايا الرباعي جنوا ـ ميلانو ـ فينسيا ـ فلورنسا الأربع، وكذلك تاريخ الأسواق الأخرى، تؤكد حقيقة أن المستوى الثالث يندمج باستمرار مع المستوى الثاني. ونمو الدول، إذ يُربط مع نمو الرأسمالية، يجعل تاريخ الاقتصاديات الطويل يتراجع على نحو متكرر إلى تاريخ الأحداث[36]. وإذ يناقش بروديل التجارة والنقل فإنه يعيد تأكيد هدفه: «قصدي ... هو اكتشاف نموذج عام» (ص 542). لكن تجارة الفلفل وأزمة الحنطة، وغزو البحر المتوسط من قبل سفن قادمة من الأطلسي، يجبره على أن يغطي عدداً كبيراً من الأحداث (تاريخ الفلفل البرتغالي، اتفاقات ويسلر وفوغر Welser & Fugger، الصراع بين المسالك المتنافسة) كما يجبره في الوقت نفسه على العبور إلى ما وراء مظاهر السرد[37]. والتوازنات والأزمات المتعلقة بالحنطة المتوسطية ـ «تقلبات تجارة الحنطة» (ص 584) ـ ، وصول السفن الأطلسية المبحرة، الذي يصبح غزواً ؛ مثل هذه تواريخ كثيرة جداً («كيف استولى الهولنديون على أشبيلية بعد عام 1570 دون إطلاقة واحدة» [ص 636]). ليس بوسع المؤرخ أبداً وضع التواريخ وراءه بينما هو يتحرك باتجاه علم الاقتصاد العام، وحركة الاقتصاديات العالمية، التي توضع على عاتقها مهمة تفسير أحداث من قياس ذلك الذي ذكرته للتو.

ولا بد للمستوى الثاني من أن يترك مجالاً لمبادئ تنظيم أخرى: إمبراطوريات، مجتمعات، حضارات. يبدو أحياناً وكأن الإمبراطوريات توفر نسيج التاريخ: «قصة البحر المتوسط في القرن السادس عشر هي في المقام

الأول قصة نمو سياسي درامي، تحتل فيه الحيتان الضخمة مواقعها» (ص 660)، العثمانيون شرقاً، آل هابسبرغ غرباً. والشخصيات ـ شارل الخامس، سليمان ـ مصادفات بالطبع، لكن إمبراطورياتهم ليست كذلك. دون إنكار الأفراد والظروف، لا بد أن يتجه الاهتمام نحو الحال الذي يميل بثبات لصالح الإمبراطوريات الكبيرة، مع السيادة الاقتصادية للقرنين الخامس عشر والسادس عشر، وعلى نحو أعم، نحو العوامل المواتية أو غير المواتية بالنسبة للتشكيلات السياسية الكبيرة التي تبدو في طور انبعاث ثم بداية انحلال في القرن السادس عشر[38]. يصح تماماً القول إن الوحدة الإيبيرية Iberian تشيع في جو المرحلة، موجودة ضمناً في معنى الحال نفسه وإلى جانبها خلق الشخصية الغامضة لقوة إمبريالية، تنزع إلى الفتح والتوسع باتجاه إفريقيا أولاً ثم أميركا. ولكن في مواجهة أحداث بمستوى فتح الأتراك للقسطنطينية ثم سوريا وأخيراً مصر، كم يكون صعباً الامتناع عن الهتاف «ذلك بالتأكيد هو الحدث الرئيس!». (ص 667). كيف يمكن للمرء أن يمتنع عن بث الحياة في شخصيات مهيبة مثل شارل الخامس وفيليب الثاني، حتى وإن أمكن كتابة أن «انسحاب فيليب الثاني إلى إسبانيا كان انسحاباً تكتيكياً باتجاه الفضة الأمريكية» (ص 676). ذلك لا يمنع المؤرخ من التعبير عن أسفه لعدم نقل فيليب الثاني عاصمته إلى لشبونة بدلاً من إغلاق المنافذ على نفسه في مدريد. إذا كانت الغلبة، برغم كل شيء، لزمن الحقبة الطويلة، فإن ذلك يتحقق بقدر ما هي مصائر الدول والاقتصاديات مترابطة على نحو متبادل. علينا، على العكس من شومبيتر Schumpeter الذي يبالغ في تأكيده على الاقتصاد، أن نعطي وزناً مساوياً للسياسة ومؤسساتها[39]. إن مناقشة السياسة تكون متعذرة دون مناقشة وسطاء عظمتها، المشرّعين وفسادهم، المصاعب المالية للدولة، حروب المال. للمشروع السياسي فاعلوه.

مرة أخرى، لا الاقتصاديات ولا الإمبراطوريات تحتل المسرح كاملاً في المستوى الثاني. لا بد من النظر في الحضارات أيضاً: «بين كل وجوه

عالم البحر المتوسط المعقدة والمتناقضة، فإن حضاراته هي الأكثر مدعاة للحيرة». (ص 757)، إنها شديدة التواد وشديدة الحرص على خصوصيتها، حركية ودائمة، مستعدة لنشر نفوذها وعاقدة العزم على أن لا تستعير من الخارج. لأسبانيا باروكها. والإصلاح المضاد هو إصلاحها: «كان الرفض عندها مدروساً وقاطعاً» (ص 768). ولكي يعبر بروديل عن هذه «المناطق من الديمومة المدهشة» فإنه يقدم وصفاً رائعاً: «توجد الحضارة أساساً في منطقة جغرافية هيكلها الناس والتاريخ. ذلك هو السبب في وجود حدود ثقافية ومناطق ثقافية ذات ديمومة مذهلة: لن يقدر كل التخصيب العابر للحدود في العالم على تغييرها» (ص 770). فانية؟ بالطبع، الحضارات معرضة للفناء، لكن «أسسها تبقى. ليست عصية على التدمير، لكنها أصلب عدة مرات مما قد يتخيل المرء. لقد قاومت آلاف الميتات المفترضة، وجسدها الضخم لا يتزحزح بفعل قرع القرون الرتيب» (ص 775 ـ 776). مع ذلك يدخل عامل آخر هنا. الحضارات كثيرة، ومن قلب نقاط التماس بينها والتناحر والصراع تولد الأحداث مرة أخرى. حتى لو كان رفض العالم الإسباني لأي اختلاط هو السبب، فإن «التحطم البطيء لسفن الإسلام على شبه الجزيرة الإيبرية» (ص 781) لا بد أن يُروى، ومعه «دراما غرناطة»، وحتى الناجين والارتشاحات وكل ما يسمح لنا بالكلام عن «ميراث غرناطة» (ص 752)، حتى دمارها[40]. بعدها، لا بد من معالجة مصير اليهود بواسطة التصور التخطيطي نفسه، بموازاة عناد المارانيين[*] Marranos والمورسكيين. ولكن، هنا مرة أخرى، علينا أن نتابع مجرى الأحداث رجوعاً لكي نمسك بالرابطة الخفية بين الاستشهاد اليهودي وحركة الحال. «كان المتهم الرئيس تدهور العالم الغربي» (ص 820). لذلك فإن عام 1492 يفقد بعضاً من بهائه القاتم عندما يوضع في نهاية مرحلة من التراجع البطيء. وهو ما يجعل الشجب

(*) اليهود الإسبان والبرتغاليون الذين اعتنقوا المسيحية لتجنب الإضطهاد. (م).

الأخلاقي يبدو، إن لم نقل أضعف، فعلى الأقل أقدر على التمييز(41). وحال الحضارات الطويلة مُشتبك مع حال الاقتصاديات. يبقى أن رفض الإسلام واليهودية شاهد على خصوصية الحضارات في علاقتها مع الاقتصاديات. أخيراً، وعلى وجه الخصوص، يجب أن توضع أشكال الحرب ضمن مستوى زمن الحقبة الطويلة دون حاجة إلى العودة إلى تاريخ المعارك. لكن من الواجب أيضاً ذكر الأحداث إذا ما أردنا أن نقدر أشكال الحرب، ونزن التكلفة ـ دمار الإمبراطوريات ـ وخصوصاً أن نتبين في الحرب نفسها اختباراً لديمومة الحضارات. ويسمح لنا الوقوف ضد الأحوال الآيديولوجية التي تقدم نفسها ثم تُستبدل بأن نعطي الأحداث وزنها النسبي، من مثل معركة ليبانتو(*)، التي بالغ أبطالها وشهودها في تقدير أهميتها. الأحوال المركبة من فوق هذه، حاملة الأحداث، تؤشر على الأرض وفي البحر اصطدام الاقتصاديات والإمبراطوريات والمجتمعات والحضارات. لم يفت بروديل هذا التنافس بين مبادئ تنظيم متعددة تفعل فعلها على المستوى الثاني. إذ نجده، في نهاية القسم الثاني ـ وفي طبعات لاحقة ـ ، يزن سلبيات وإيجابيات تاريخ محكوم بالأحوال الاقتصادية وحدها أو بدلاً من ذلك بسلسلة من الأحوال المتعددة: إذ لا توجد حال واحدة بل عدة أحوال. ليست هنالك حتى حال اقتصادية واحدة بل «منحى» علماني (يختلف التاريخ الذي يؤشر حدود مدّه وجزره من طبقة إلى أخرى) وتراتبية من أحوال ذات أمد طويل وشبه طويل وقصير. ولكن الأهم من كل شيء يجب الاعتراف بأن الأحوال الثقافية لا يمكن إلا بصعوبة جمة تركيبها على الأحوال الاقتصادية، وحتى على «المنحى» العلماني. ألم يتواصل ازدهار العصر الأسباني الذهبي بعد الفوران العلماني الأعظم؟ كيف يمكن تفسير حالات الازدهار التي تقع في نهاية الموسم هذه؟ يتردد المؤرخ. وبالرغم من الإنذارات المرافقة عن

(*) معركة ليبانتو البحرية التي وقعت في 7 تشرين الاول 1571 وفيها اتحدت اسبانيا مع البندقية وجنوا لتهزم تركيا العثمانية (م).

الأحوال الاقتصادية، فإنه يقر بأن التاريخ يصبح مرة أخرى متعدداً، غير مؤكد، وربما كان هو الكل الذي سيتسرب من بين أصابعنا.

كل شيء في القسمين الأولين يتآمر، إذن، لتتويج الصرح بتاريخ للأحداث يضع على المسرح «السياسة والناس». وليس القسم الثالث من الدراسة بأية حال تنازلاً للتاريخ التقليدي. ربما كونت البنى المستقرة والتطورات البطيئة القسم الجوهري من تاريخ كلي، لكنها «لا تستطيع أن توفر الصورة الكلية» (ص 901). لماذا؟ أولاً، لأن الأحداث توفر البيّنة على حركات التاريخ العميقة الأساسية. وكما رأينا، فإن القسمين الأولين غالباً ما يستخدمان «طوارئ التاريخ» هذه، (المصدر السابق)، التي هي في آن واحد أعراض وبيّنات. فلا يخشى المؤرخ الكبير من الإقرار هنا: «لست على الإطلاق العدو اللدود للحدث» (المصدر السابق). لكن هنالك سبباً آخر، هو تحديداً أن الأحداث تثير مشكلة الترابط بينها على مستواها الخاص. وبروديل نفسه يعطي تبريراً ثنائياً للانتخاب الذي يستلزمه لا محالة هذا المستوى من التفسير. من جهة، يستبقي المؤرخ الأحداث المهمة فقط، تلك التي أصبحت مهمة من خلال ما ينجم عنها. يواجه بروديل هنا مشكلة التفسير السببي الفريد كما طرحها فيبر وآرون، دون أن يسمّيها، بمنطق الاستدلال بالاستعادة الذي تعتمده وبحثها عن «الكفاية»[42]. من جهة أخرى، ليس بوسع المؤرخ إهمال حكم المعاصرين للحدث حول أهميته، وذلك خشية عدم أخذ تأويل الناس للتاريخ في الماضي بنظر الاعتبار. (يذكر بروديل في هذا الصدد نقطة الانعطاف التي تمثلها مذبحة القديس برتليميو بالنسبة للفرنسيين). هذه التأويلات أيضاً جزء من الموضوع التاريخي.

من هنا يصبح من المستحيل جعل هاتين السلسلتين تتطابقان، سلسلة الأحوال الاقتصادية وتلك الخاصة بالأحداث السياسية بالمعنى العريض، سلسلة الأحداث التي اختار المعاصرون اعتبارها ذات أهمية قصوى، خصوصاً في قرن كان للسياسة فيه الغلبة على ما عداها رغم كل شيء. تبقي

هاتان السلسلتان مع ذلك فجوات كبيرة فيما بينهما، وهي، كما رأينا، الفجوات التي سدها تاريخ الإمبراطوريات والمجتمعات، والحضارات، والحرب نفسها[43].

فن بروديل هنا هو هيكلة تاريخه الخاص بالأحداث ـ وهو تاريخ لا تعوزه التواريخ والمعارك والاتفاقيات ـ ليس من خلال تقسيمها إلى فترات، كما يفعل كل المؤرخين، ولكن من خلال إعادة تأسيسها عبر ربطها بالبنى والأحوال، كما استدعى من قبل الأحداث لكي يشهد على البنى والأحوال. هنا يجمع الحدث ويلم أطراف الأحوال والبنى: «تجسدت في فيليب الثاني نقاط قوة الإمبراطورية وضعفها» (ص 1013). ما يهيكل هذا التاريخ السياسي هو ضرب من «فيزياء العلاقات الدولية التي كانت مشغولة خلال القرن السادس عشر بتأسيس التعويضات الضرورية بين جبهات الحرب الرئيسة التي كانت القوة التركية تندفع على امتدادها ضد العالم الخارجي» (ص 1166). وتحدث نقلة هائلة في القوة عندما تتحول إمبراطورية فيليب باتجاه الأطلنطي وأميركا. عندها «تغادر إسبانيا البحر المتوسط» (ص 1184). في الوقت ذاته ينسحب المتوسط بعيداً عن أضواء التاريخ العالمي[44].

إذا كان هذا حقاً هو التاريخ الذي يُروى، لماذا كان ضرورياً الاختتام بمثل هذه الصفحات السخية حول موت فيليب الثاني في الثالث عشر من سبتمبر/ أيلول 1598؟ إن هذا الموت، من وجهة نظر التاريخ الكلي للبحر المتوسط، ليس بالحدث العظيم[45]. لكنه كان حدثاً ذا أهمية كبرى بالنسبة لكل أبطال الحكاية «في نهاية حكم طويل بدا بالنسبة لخصومه لانهائياً» (ص 1235). ألم نقل هنا إن منظور المعاصرين يدخل أيضاً ضمن موضوع التاريخ؟ ربما وجب علينا التمادي أبعد ـ وهذه الملاحظة يمكن أن تثير الشكوك حول التوازن الجميل بين الأقسام الثلاثة ـ ونقول إن الموت يكشف قدراً فردياً لا يتفق تماماً مع إطار تفسير غير مجهز هو نفسه لقياسات الزمن الفاني[46]. دون الموت الذي يضع الخاتمة لقدر كهذا، هل يمكن أن نبقى

على معرفتنا بأن التاريخ هو تاريخ بشري؟

أصل الآن إلى أطروحتي الثانية، القائلة إن مستويات العمل الثلاثة تكوّن معاً شبه ـ حبكة، أي الحبكة بالمعنى الواسع الذي استخدمه بول فين.

سيكون من الخطأ حصر الصلة بين هذا النص والنموذج السردي للحبك في المستوى الثالث فقط. يعني ذلك أننا نغفل عن مساهمة هذا العمل الرئيسة، وهي فتح مسار جديد أمام فكرة الحبكة نفسها، ومن خلال ذلك أمام فكرة الحدث.

كما أني غير مستعد للبحث عن هذا الشكل الجديد للحبكة في المستوى الوسطي وحده، رغم أن بعض العبارات من بروديل نفسه تشجع على ذلك. أليس يتكلم عن Re'citatif de la Conjuncture، السرد الحالي [أي المتصل بالحال ـ م] ؟ ما يمكن أن يؤدي دور الحبكة في التاريخ الاقتصادي هو طبيعته الدورية والدور الذي تلعبه فكرة الأزمة(47). إن حركة النمو والانحدار الثنائية تمثل بذلك دورة بينية تامة، مقيسة بزمن أوربا، وإلى هذا الحد أو ذاك بزمن العالم برمته. المجلد الثالث، الذي لم يترجم بعد، من كتاب «الحضارة والرأسمالية: القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر»، والمعنون Le Temps du Monde قائم كلياً على هذه الرؤيا لصعود وانحدار اقتصاديات العالم، على وفق إيقاع الحال البطيء. وهكذا فإن فكرة «المنحى» تحل محل فكرة الحبكة(48).

لكني لا أميل إلى حصر نفسي بهذه المعادلة، ليس فقط لأنها تمارس عنفاً على فكرة الدورة وكذلك على فكرة الحبكة، ولكن أيضاً لأنها لا توضح ما يحدث في العمل على هذه المستويات الثلاثة. يسلم التاريخ الاقتصادي نفسه للحبكة عندما يتم اختيار مصطلح للابتداء وآخر للاختتام وهذان تنتجهما مقولات لا تخص تاريخ الحال نفسه الذي يكون من حيث المبدأ لا نهائياً وبلا حدود بالمعنى الضيق. يجب أن لا تقتصر الحبكة على ترتيب مفهوم حسب، ولكن على امتداد لا تكون سعته مبالغاً فيها، وإلا

عجزت أعيننا عن احتوائها، كما يؤكد أرسطو في «فن الشعر» (51 أ 1). ما الذي يشكل حبكة البحر المتوسط؟ يمكن أن نقول دون تردد: انحلال المتوسط بوصفه بطلاً جماعياً على مسرح تاريخ العالم. ونهاية الحبكة، على وفق هذا الاعتبار، لا تكون موت فيليب الثاني. إنها نهاية الصراع بين العملاقين السياسيين والنقلة التي شهدها التاريخ نحو الأطلنطي وأوربا الشمالية.

تساهم المستويات الثلاثة كلها في هذه الحبكة الإجمالية. ولكن بينما كان بوسع روائي ـ تولستوي في «الحرب والسلام» ـ أن يجمع الثلاثة كلها معاً في سرد واحد، فإن بروديل ينطلق على نحو تحليلي، من خلال عزل المستويات، تاركاً للاستدلالات التي تحدث بينها مهمة إنتاج صورة ضمنية عن الكل. بهذه الطريقة نحصل على شبه ـ حبكة فعلية، هي نفسها منشطرة إلى حبكات ثانوية عديدة، وهذه برغم ظهورها، تبقى جزئية وبهذا المعنى تجريدية.

يوضع هذا العمل إجمالاً تحت عنوان محاكاة الفعل من خلال التذكير المتواصل بأن «التاريخ لا تصنعه التضاريس الجغرافية ولكن الرجال الذين يتحكمون بها أو يكتشفونها». (البحر المتوسط، ص 225). على وفق هذا الاعتبار، تاريخ الأحوال لا يستطيع بحد ذاته أن يكوّن حبكة. حتى على مستوى علم الاقتصاد، فإن العديد من الاقتصاديات المختلفة ـ أو بدقة أكبر، العداوة بين عالمين اقتصاديين ـ يجب أن تجمع معاً. ولقد اقتبست من قبل هذا المقطع من القسم الأول: «لم تفعل السياسة سوى متابعة خط عام لواقع أساسي. هذان المتوسطان، تحت إمرة حاكمين متحاربين، كانا من الناحية الفيزيقية والاقتصادية والثقافية مختلفين عن بعضهما. كل منهما يمثل منطقة تاريخية منفصلة» (ص 137). بضربة واحدة نجد بالفعل إيحاءً بنسيج الحبكة: التضاد الكبير بين المتوسطين وانحدار الصراع بينهما(49). إذا كان هذا حقاً هو التاريخ الذي يرويه بروديل، فإن من المفهوم أن يستلزم مستواه الثاني ـ الذي يُفترض أنه مكرس كلياً لزمن الحقبة الطويلة ـ بعد عرض نظرته الإجمالية للاقتصاديات إضافة فيزياء العلاقات الدولية المتحكمة وحدها بالحبكة الفرعية

للصراع بين الإمبراطوريات ومصير هذا الصراع. في طورها التصاعدي، «قصة البحر المتوسط في القرن السادس عشر هي في المقام الأول قصة نمو سياسي درامي يتخذ فيه العمالقة مواقعهم» (ص. 660). بالإضافة إلى ذلك فإن ثمة رهانات كبيرة ضمناً: هل سينتمي الأطلنطي إلى الإصلاح أم إلى الأسبان؟ عندما يدير كل من الأتراك والأسبان ظهورهم لبعضهم في الوقت نفسه، يتساءل الصوت السردي: ألا تدق ساعة انحلال الإمبراطوريات في البحر المتوسط قبل أوانها قياساً بالأماكن الأخرى؟ السؤال ضروري، لأنه، كما هو الحال في الدراما، فإن التحول العكسي في الأحداث يأتي معه بالعرضية، أي بأحداث كان محتملاً أن لا تنتهي الأمور إليها: «انحلال البحر المتوسط، سيقول البعض: هنالك سبب. لكن الأمر كان أكثر من ذلك. إذ كان بوسع أسبانيا تماماً أن تحول اهتمامها بكل اندفاع نحو الأطلنطي. لماذا اختارت أن لا تفعل ذلك؟» (ص 703). كما أن الحبكة الفرعية للصراع بين الإمبراطوريات، المتمثلة بتراجع هذا الصراع من منطقة البحر المتوسط، تتطلب بدورها الربط مع الحبكة الفرعية للصدام بين الحضارات المتماسكة. نحن نسترجع العبارة، «من بين كل وجوه [الشخصيات] في العالم المتوسطي، فإن حضاراتها هي الأكثر إثارة للحيرة» (ص 757)[50]. التحولات العكسية في هذه الصراعات ذُكرت أعلاه: مصير المورسكيين، مصير اليهود، الحروب الخارجية. يجب أن نتكلم الآن على مساهمة هذه الحبكات الفرعية في الحبكة الإجمالية. في إشارة إلى تناوب الحروب الخارجية والحروب الداخلية بوصفه «واضحاً للعيان» (ص 845)، يكتب المؤلف الدرامي: «إنه يُقدم منظوراً جديداً لفترة مضطربة من التاريخ، يُضيئها بطريقة لا هي اصطناعية ولا وهمية. من المستحيل تجنب الاقتناع بأن النماذج الآيديولوجية المتقابلة قد تأسست أولاً ثم استبدلت» (المصدر السابق). من هنا، كما التقط هوميروس من قصص الحرب الطروادية المجموعة التي اختار أن يرويها، فقد التقط بروديل من الصراع الكبير بين الحضارات الذي يتولاه الغرب والشرق

بالتناوب الصراع الذي أبطاله أسبانيا وتركيا في زمن فيليب الثاني والذي إطاره انحدار البحر المتوسط كمنطقة تاريخية.

مع قولنا أعلاه يجب أن نقر بأن الحبكة الإجمالية التي تكوّن وحدة العمل تبقى حبكة تقريبية. تستلزم الأسباب التعليمية أن تبقى «المفاهيم الثلاثة المختلفة للزمن» (ص 1238) غير متصلة، والغاية هي «جمع المقاييس المختلفة للزمن الماضي في كل تعددها، لإطلاع القارئ على وجودها جنباً إلى جنب، صراعاتها وتناقضاتها، وثراء التجربة الذي يتوفر لها» (المصدر السابق)[51]. ولكن الحبكة، حتى لو كانت تقريبية، فإنها تبقى مؤثرة. وليس بإمكانها أن تصبح واقعية إلا إذا كان التاريخ الكلي ممكناً دون أن يمارس عنفاً على أيّ من أجزائه[52].

أخيراً، فقد ابتكر بروديل، بواسطة منهجه التحليلي التفريقي، نوعاً جديداً من الحبكة. إذا صح أن الحبكة هي دائماً التأليف بين المتغايرات، فإن حبكة بروديل التقريبية تعلمنا توحيد البنى والدورات والأحداث من خلال جمع الزمنيات المتنوعة والأخبار المتناقضة[53]. هذه البنية التقريبية تسمح لنا برغم ذلك بأن نحكم بين طريقتين متضادتين في قراءة البحر المتوسط. الأولى تجعل تاريخ الأحداث تابعاً لتاريخ زمن الحقبة الطويلة وزمن الحقبة الطويلة تابعاً للزمن الجغرافي؛ عندها يكون التأكيد الأساسي على البحر المتوسط. لكن الزمن الجغرافي سيتعرض لخطر فقدان خاصيته التاريخية حينذاك. بالنسبة للقراءة الثانية، يبقى التاريخ تاريخياً بقدر ما يستحق المستوى الأول نفسه صفة التاريخي من خلال إحالته على المستوى الثاني، والمستوى الثاني بدوره يشتق خاصيته التاريخية من قدرته على دعم المستوى الثالث. عندها سيقع التأكيد على فيليب الثاني. لكن تاريخ الأحداث يفتقد إلى مبادئ الضرورة والاحتمالية التي نسبها أرسطو إلى الحبكة المبنية على نحو جيد. تجيز الحبكة التي تتضمن المستويات الثلاثة بالتساوي كلتا القراءتين وتجعلهما تتقاطعان في الموقع الوسطي لتاريخ زمن الحقبة الطويلة، الذي يصبح عندها النقطة غير المستقرة للتوازن بينهما.

أرى أن هذه الانعطافة الطويلة عن طريق شبه الحبكة هي ما يسمح لنا أخيراً بأن نثير التساؤل مرة أخرى حول فكرة الحدث التي يعتبرها بروديل من القواعد المتفق عليها[54]. بالنسبة لي، ليس الحدث بالضرورة قصيراً وعصبياً، مثل نوع من الانفجار. إنه من تنويعات الحبكة وبوصفه كذلك فإنه لا ينتمي فقط إلى المستوى الثالث ولكن إلى كل المستويات ووظائفها المختلفة. وعندما ينبثق في المستوى الثالث، فإنه يظهر مع علامة الضرورة أو الاحتمالية التي يدين بها إلى كونه اجتاز المستويات الأخرى. بهذه الطريقة تخسر ليبانتو بهاءها وتتردى على مقياس الأهمية. لا يكون موت فيليب الثاني حدثاً رئيساً إلا بسبب الحبكة الفرعية لـ«السياسة والناس». وهذا الموت يميل إلى أن يصبح لا حدثاً عندما يوضع داخل الحبكة الإجمالية للصراع بين العمالقة السياسيين وعلى مسار انحلال البحر المتوسط، الذي لا يصل خاتمته إلا بعد مضي عدة عقود. ومهما قيل فقد رأينا أحداثاً تتكاثر أيضاً على المستوى الثاني وحتى الأول ؛ عدا أن الحدث يفقد طبيعته الانفجارية ويفعل فعله بوصفه بالأحرى عَرَضاً أو بيّنة.

والحقيقة هي أن الحدث هو ما يميّز مفهوم المؤرخ للبيّنة عن مفهوم عالم الاجتماع أو الاقتصاد. بالنسبة للمؤرخ، يظهر الحدث باستمرار وسط البنى نفسها. ويحدث هذا بطريقتين: من جهة، لا تتغير كل البنى بالسرعة نفسها. عندما تكف «هذه الحقب الزمنية المختلفة» («في التاريخ»، ص 48) عن التطابق يصبح التنافر بينها شبيهاً بالحدث. وبالطريقة نفسها، فإن التبادلات بين المناطق الحضارية العديدة، الاقتباس والرفض، تكوّن ظواهر شبه ـ نقطية لا تسم حضارة ما على كل مستوياتها في الوقت نفسه: «ليس الزمن ابتكار عقولنا بقدر ما هو الطريقة التي نقسّمه بها» (المصدر السابق). من جهة أخرى، في تقابل مع عالم الاجتماع، ينتبه المؤرخ وهو يتعامل مع البنى إلى نقاط انقسامها، تدهورها المفاجئ أو البطيء، باختصار إلى اعتبارها في طور انقراض. وفي هذا المجال فإن بروديل ليس أقل انشغالاً

بانحلال الإمبراطوريات من المؤرخ التقليدي. إن البحر المتوسط في أحد معانيه يمثل التصاعد التدريجي والمسيرة التي أُبطئت لحدث رئيس هو: انسحاب البحر المتوسط من التاريخ العام. مرة أخرى، تحتل الصدارة هشاشة الأعمال البشرية، ومعها البعد الدرامي، الذي كان يفترض أن يحرر التاريخ منه زمن الحقبة الطويلة.

لقد وجدتُ مؤرخين فرنسيين آخرين ممن نفذوا إلى داخل تأثير الإشارات ـ وهي غالباً ما تكون ماكرة ـ الصادرة عن الحوليات التي تفضح هذه العودة إلى الحدث عبر زمن الحقبة الطويلة نفسه.

على سبيل المثال، في القران بين التاريخ والأنثروبولوجيا، كما دافع عنه لوغوف Le Goff الذي أنتج «الزمن والعمل والثقافة في القرون الوسطى»، ما يشغل الصدارة بالطبع هو زمن الحقبة الطويلة ـ والطويلة جداً ـ («الامتداد الطويل للقرون الوسطى»، «الفترة الطويلة التي تناسب تاريخنا»، «تاريخ المجتمع ما قبل الصناعي» [ص x]. (مع ذلك، فإن لوغوف يقاوم بقوة لا تقل عن بروديل، إغواء النماذج اللازمنية التي تميز نوعاً معيناً من علم الاجتماع. أولاً، لأن هذه الحقبة نفسها لا تخلو من الأحداث، وإنما تنقّطها في الواقع أحداث مكررة أو متوقعة (احتفالات، أعياد، طقوس) تستدعي كل ما هو طقوسي في المجتمعات التاريخية. ثم، لأن زمن الحقبة الطويلة المخصص هذا لم يعد موجوداً: فإن تسمية الحضارة الوسطى اختيار موفق، لأنه مجتمع «انتقالي». بالطبع، تكون المواقف التي تؤكد عليها الأثنوغرافيا Ethnology هي تلك «الأقل عرضة للتغيير» في التطور التاريخي (ص 229)، لكن «الأنظمة العقلية قابلة لأن تتحول إلى معطيات حتى إذا كانت تنوء تحت حمولة ثقيلة من حطام الحضارات الأولى، العزيزة على أندريه فارانياك» (المصدر السابق). فالتاريخ، على وجه الخصوص، لا يستطيع إذا ما قُدر له أن يبقى تاريخاً في وحدته مع الأنثروبولوجيا، أن يحوّل نفسه إلى «أثنوغرافيا تقف خارج الزمن» (ص 236). وهذا هو السبب في أن المؤرخ لا يمكن أن

يمتثل لمعجم التعاقبية، كما هو مستعار من علم اللغة. ويؤدي الأخير في الواقع وظيفته حسب «أنظمة تحويل مجردة تختلف كثيراً عن الخطط التطورية التي يستخدمها المؤرخ في محاولته لفهم عملية الصيرورة في المجتمعات الملموسة التي يدرسها» (ص 235)[55]. بدلاً من ذلك، على المؤرخ أن يحاول الوصول إلى ما وراء «الإشكالية الزائفة المتعلقة بالبنية ضد الحال، بل حتى ما هو أهم من ذلك، البنية ضد الحدث» (المصدر السابق).

الواقع أني أجد لدى لوغوف إلماحاً إلى الأطروحة القائلة إن الماضي مدين بخاصيته التاريخية إلى قابليته على الاندماج في تلك الذاكرة التي يسمّيها أوغسطين «حاضر الماضي». يعرّف لوغوف «عصوره الوسطى، عصور العمق»، «الكلية»، «الطويلة» بالتعبير التالي. «إنه زمن أجدادنا» (صxi)؛ «الماضي البدئي الذي فيه اكتسبت هويتنا الجماعية، طريدة ذلك البحث المهموم الذي تنشغل به المجتمعات المعاصرة، بعضاً من خواصها الجوهرية» (المصدر السابق). مع هذا المعطى لا يكون مستغرباً أن يختصر زمن الحقبة الطويلة، في تكويننا لذاكرتنا، إلى شكل أشباه ـ الأحداث. ألا يصف لوغوف الصراع بين زمن الكنيسة وزمن أصحاب المهن، الذي ترمز له المواجهة بين الأجراس والساعات، «على أنه واحد من الأحداث الرئيسة في التاريخ العقلي لهذه القرون في قلب العصور الوسطى، عندما كانت آيديولوجيا العالم الحديث تتشكل تحت ضغط من البنى والممارسات الاقتصادية المتدهورة»؟ (ص 30). ما يشكل الحدث، في الواقع، هو «الانفصال الجوهري والمواجهة العرضية» (ص 38، الترجمة خضعت لتغيير) بين هذين الزمنين.

يواجه مؤرخ العقليات mentalites المشكلة نفسها. على سبيل المثال، يبدأ جورج دوبي Georges Duby بتحليل سوسيولوجي لا سردي تماماً للآيديولوجيات ـ وهو يسمّيها كلية، تشويهية، تنافسية، داعية إلى الاستقرار، مولّدة للفعل. مع ذلك فإنه يرى الحدث يرشح خلال هذه البنى، وليس

سبب ذلك الاستعارة من الخارج أو رفضها، أو الصراعات الداخلية حسب، ولكن أيضاً بسبب التنافرات و«انحرافات الزمنية» التي تظهر عند نقطة تقاطع الحالات الموضوعية، والتمثيلات العقلية والسلوك الفردي أو الجماعي. وهكذا فإن المؤرخ يدفع إلى تأكيد «الفترات الحرجة التي تنتهي فيها حركة البنى المادية والسياسية إلى أن يتردد صداها على مستوى الأنظمة الآيديولوجية، ومن هنا فإنها تشحذ الصراع الذي يخلق الضدية فيما بينها»[56]. كما هو الحال من قبل، أجد ثمة ما يغريني للكلام على شبه ـ حدث لوصف ما يسميه دوبي هنا «انفجار التسارع» الذي تطلقه السجالات، «داخل الاتجاهات التي تغطي حقباً زمنية طويلة وتوجه تطور الآيديولوجيا المهيمنة» (ص 157).

وسيلة شبه ـ الحدث، كما حاولت أن أُظهر لدى بروديل، هي مرة أخرى شبه الحبكة. وأود أن أعرض الشيء نفسه بالنسبة لعمل جورج دوبي من خلال وضع المقالة حول المنهج التي أشرت إليها للتو، Histoire Sociale et ideologies de Societes، جنباً إلى جنب مع تطبيق فرضيته العاملة كما هو مطروح في واحد من الأعمال التي تمثل على خير وجه ما يعنيه بتاريخ الآيديولوجيات. ولقد اخترت «الأنظمة الثلاثة: المجتمع الإقطاعي متخيلاً»[57]. ومداخلتي تهدف إلى إظهار كيف يضفي المؤلف مرة أخرى هنا الدرامية على بنية آيديولوجية ما من خلال بناء شبه ـ حبكة تحتوي على بداية ووسط ونهاية. والبنية المقصودة هنا هي التمثيل الخيالي للمجتمع برمته على شكل تراتبية من ثلاثة أنظمة: أولئك الذين يصلّون، وأولئك الذين يحاربون، ثم الذين يطعمون البقية بعملهم. إن صياغة هذا التمثيل الخيالي مأخوذة من كاتب من القرن السابع عشر هو شارل لوازو Charles Loyseau، في كتابه Traite des Ordres et Simples Dignites المنشور عام 1610. ومع ذلك فإن دوبي لا يصف ببساطة فترة ستة قرون، كما ترصدها أوصاف قريبة من لوازو. بدلاً من ذلك فإنه في تجديد لفن مؤلف الإلياذة يلتقط من بين كل

تقلبات الصورة ثلاثية الوظيفة تاريخاً له بداية ـ التشكيلات الابتدائية من قبل أدالبيرو اللاوني Adalbero of Laon وجيرارد الكامبري - Gerard of Cambrai ونهاية معركة بوفين Bouvines عام 1214. يتشكل الوسط من التحولات العكسية التي تبث الدرامية في الدور التاريخي لهذا التمثيل الآيديولوجي. لذا يتصدى دوبي لمشكلة تختلف عن تلك التي طرحها جورج دوميزل Georges Dume'zil، المدافع الذي لا يكل عن الصورة ثلاثية الوظيفة. وبينما يحاول الأخير أن يؤسس ـ عبر المقارنة ومن خلال التواتر في مختلف المجموعات التاريخية ـ أن هذه التخطيطية تنتمي إلى البنى الكامنة للفكر البشري، وذلك لكي يقودنا إلى السؤال لماذا وكيف «يقوم العقل البشري بالاختيار بثبات من خيراته الكامنة»[58]؟ يجيب دوبي على سؤالي دوميزل بسؤالين آخرين هما سؤالا المؤرخ أين ومتى؟ ويختار إظهار كيف أن هذه الصورة ثلاثية الوظيفة «تؤدي وظيفتها بوصفها سناً رئيساً في دولاب نظام آيديولوجي» (ص 8). والنظام الآيديولوجي المقصود هنا هو الإقطاعية كما نشأت ثم أحرزت النصر. ولكي يصف كيف يؤدي وظيفته، فإنه يكوّن ما أسمّيه شبه ـ حبكة تلعب فيها الصورة ثلاثية الوظيفة دور «الشخصية المحورية للكتاب» (المصدر السابق) كما يصفها هو.

المخطط الذي يتبعه دوبي عميق الدلالة في هذا المجال. ما دام المطروح فيه هو في الواقع بنية، أي تمثيل عقلي «قاوم كل ضغوط التاريخ» (ص 5)، وهو يعنون القسم الأول «الكشف»، وذلك لكي يبين بوضوح تعالي النظام في علاقته مع تمثيلاته المتشظية. والنظام ذو طابع تاريخي إلى حد بعيد من خلال تنويعات التشكيلات الأولى ومن خلال إعادة بناء إطارها السياسي، انحلال الملكية الكارولنجية والقوة التي تعاونت معها، أي قوة الأساقفة. ولا يكون متاحا وصف طريقة تنظيم «النظام» إلا عند نهاية هذا المبحث الأول (ص 56 ـ 69). وهو ما يتضمن التسليم بوجود انسجام تام بين السماء والأرض؛ أي مفهوم للنظام تحول إلى إحدى خواص المدينة

الكاملة؛ الانقسام إلى نظام الأساقفة ونظام الملوك؛ الانقسام إلى مجموعات مهيمنة هي كهنة ونبلاء؛ إضافة نظام ثالث إلى هذا الترتيب الثنائي يميز الوظائف المهيمنة هو فئة الرعية، وأخيراً مفهوم التبادلية، المشاركة داخل التراتبية، الذي يستلزم على وفق الصيغ البنيوية تقسيماً ثلاثيا.

يوضح مجرد وصف هذا النظام مدى التباس فكرة ثلاثية الوظيفة في التطبيق الفعلي وكم هي بعيدة عن نظام حقيقي. أولاً وقبل كل شيء، تظهر الوظيفة الثالثة على شكل إضافة إلى ثنائيين ضديين (أسقف/ ملك، كاهن/ نبيل). بعدها، تضاف العلاقة مهيمن/ مهَيمَن عليه بوصفها نظاما ثنائياً آخر، إلى الثنائية الداخلية للهيمنة التي ذكرناها للتو، وهو ما يؤدي إلى عدم استقرار النظام الشديد. أخيرا، لا يتضمن النظام إشغال الأقسام الثلاثة بأدوار لها درجة التحديد نفسها التي نجدها لدى دوميزل. النظام فقط هو الكلمة الرئيسة. وهو ما يمكننا من فهم السبب الذي يجعل النظام يقع ضحية للتاريخ بهذه السهولة[59].

قبل أن يدخل دوبي في الحبكة بالمعنى الدقيق للكلمة نجده يحاول، تحت عنوان «التكوين»، أن يلقي نظرة استرجاعية على تشكيل النظام مبتدئاً من غريغوري العظيم، أوغسطين، ثم ديونيسيوس الأيروباجيتي. بعدها يحاول أن يظهر كيف أن النقلة يمكن أن تقع من تخمين كهنوتي في التراتبيات السماوية إلى التأمل السياسي في النظام وفي الأنظمة، رابطا بهذه الطريقة المثال السماوي بالتوزيع الثلاثي للوظائف الدنيوية[60].

تبدأ شبه الحبكة بالظهور عندما يوضع النظام على محك «الظروف» (ص 121 ـ 166)، تمر بـ«كسوف» (ص 167 ـ 268) طويل، ومن ثم تظهر من جديد في نهاية المطاف، هذا «الانبعاث» (ص 269 ـ 353) الذي يبلغ ذروته في «تبني» النظام، وهو تبنٍ لا يرمز إليه فحسب بل يتحقق ويبلغ منتهاه بانتصار الملك ـ وبذلك انتصار الأساقفة أيضا ـ الذي قُصد للنظام أن يكون من حصته في بوفين.

هذه هي التحولات العكسية الثلاثة الرئيسة التي يقسّم دوبي بينها حبكته. ومما يستحق الملاحظة أن القصة المروية تتحرك من خلال أزمة تبدو فيها الأسرة المالكة وكأنها تتعرض للانهيار[61]. وهي في المقام الأول أزمة سياسية. لكن هنالك، قبل كل شيء، على المستوى الرمزي، منافسة مع أنظمة أنداد هي نفسها ثلاثية الوظيفة: النموذج الهرطقي ونموذج سلام الرب والنموذج الرهباني الذي ابتدع في كلوني[*]. والسجال الذي شغل هذه الأنظمة المتنافسة هو تحديدا ما يضفي على النموذج صفة الدرامية. انتصار كلوني يعلن «الكسوف» أو «الأفول»[62]. وقد أسهمت في ذلك الثورة الإقطاعية التي فرضت إعادة ترتيب لكل الأنظمة لتفسح مجالاً للطرف الثالث، الفلاحين. وهو ما يضع في حالة تنافس، مع بداية القرن الحادي عشر، ليس ثلاثة نماذج آيديولوجية بل أربعة (ص161 ـ 162) : النموذج المحتم أن ينتصر والنماذج الثلاثة التي أشرنا إليها للتو.

النموذج الآيديولوجي لأدلبيرو وجيرارد يشغل مكانا غريبا، إذ هو ليس تأملاً وإنما توقعٌ: توقع تدهور الرهبانية، توقع عودة هيئة الأساقفة، توقع صعود الدولة الملكية[63].

يحكم هذا الانقسام الغريب بين بقاء بيّن واستباق واقعي «كسوف» النظام، كما يُروى في القسم الرابع. إنه «عصر الرهبان»، المنتفعين من وهن العائلة المالكة الكابتية Capitian، ومعها المؤسسة الأسقفية. لكن «الكسوف» أو الأفول ليس بأي حال اختفاء. زمن الكسوف هو أيضا مؤشر على ظهور «أزمنة جديدة» : أزمنة رهبنة الإصلاح الفرنسية Cistercians، والتجار والموظفين ومعلمي المدارس وطلبتهم.

أما بالنسبة لـ«الانبعاث»؛ فإنه يتسم باستحواذ الموظفين على المرتبة

(*) نسبة إلى المدينة الفرنسية التي تأسس فيها عام 910م دير بندكتي شديد الصرامة وقد أضحتْ الكلونية نظاماً كنسياً متميزاً تأكد انتشاره في أوروبا مع القرن السابع عشر. (م).

الأولى على حساب الرهبان، وتولي الفرسان للمرتبة الثانية، وهي المعقل القوي للأمراء، ثم تولي الشغيلة للمرتبة الثالثة. ولكن إذا كان زمن الكسوف، على وفق النموذج ثلاثي الوظيفة، زمن توقع، فإن زمن الانبعاث هو زمن تأخير، يقول دوبي: « كانت العقبة هي فرنسا الملكية...، كانت العقبة باريس، وهي كنز ورمز لمملكة متحالفة مع البابا، ومع الأساقفة، ومع الكنيسة التي تم إصلاحها، مع المدارس، مع الكومونات، مع الناس» (ص 307). هذا هو الذي يجعل من الانبعاث الانقلاب الأخير. وحده «التبني» يكوّن خاتمة، بقدر ما يضمن المصالحة بين نموذج الحلم والمؤسسة الواقعية. بوفين هي أداة هذه المواجهة. إذ تولى الكابيتيون موقع الكارولنجيين. مع ذلك، يبدو غريباً مع غلبة الروح التنظيمية على العمل، أن لا يكون الملك جزءاً من الخطة الثلاثية: « هو نفسه جلس متوجا فوق النظام، أي فوق الأنظمة الثلاثة التي تكوّن مجتمع البلاط» (ص 346).

بغض النظر عن الشكوك التي قد تساورنا بصدد اتساق النموذج ثلاثي الوظيفة[64] فإن الحبكة تنتهي عندما ينتقل الرمز من الخيالي المحلوم به إلى الخيالي المكوِّن[65]. لذلك فإن «التبني» هو الذي يوفر في آن واحد نهاية للقصة ويضفي معنى على «الوسط» الذي يتمثل في المثلث: «الظرف»، «الكسوف»، «الانبعاث».

هذا هو كل ما أردت إظهاره: أن أشباه ـ الأحداث التي تدل على فترات النظام الآيديولوجي الحرجة توجد داخل أشباه ـ حبكات تضمن مكانتها السردية.

في حقل التاريخ السياسي تكون العودة إلى الحدث أمراً مُلحّاً. «كيف يمكن لنا تأويل مثل هذا الحدث؟» يسأل فرانسوا فوريه Furet في بداية عمل يُسمى، تحديداً، «تأويل الثورة الفرنسية»[66].

التأويل هو ما يستطيع أن يفعله المؤرخ إذا ما حرر نفسه من بدائل الاحتفاء أو الشجب التي يبقى عالقاً فيها ما دام مستمراً في المشاركة

«بالوسواس بصدد الأصول، والخيط الرئيس لكل التاريخ القومي» (ص 2) منذ عام 1789. ثم إن إلهام المؤرخ يأتي، كما هو شأن كل باحث آخر، من الفضول الفكري وحده. وبفضل هذه المسافة المفترضة يكون قادراً على ادعاء التعبير المفهومي عن الحدث، دون أن يفترض هو نفسه اعتقاد الفاعلين بأن الحدث يمثل قطيعة مع الماضي وأصلاً للأزمنة الجديدة، باختصار، دون أن يشارك في وهم الثورة الفرنسية عن نفسها. ولكن ما الثمن الذي يدفعه المؤرخ لكي يصل إلى تأويل الثورة الفرنسية بوصفها حدثاً؟ من الجدير بالملاحظة أنه يحقق نجاحاً جزئياً فقط من خلال ربطه بين تفسيرين، وهما منفردان أو معاً، يتركان بقية؛ هذه البقية هي الحدث نفسه.

إن تأويل الثورة الفرنسية مع توكفيل يعني عدم النظر إليها على أساس أنها قطيعة وأصل، ولكن تكملة لعمل العهد الملكي، انحلال القوام الاجتماعي لصالح الإدارة الحكومية. هنالك فجوة هائلة هنا بين كتابة التاريخ وهيمنة تجربة الفاعلين التاريخية المعيشة، مع أسطورتها عن الأصل. ما يبحث فيه فوريه تحديداً هو الفجوة بين مقاصد الفاعلين والدور الذي يلعبونه. في هذا السياق، يختفي الحدث على الأقل بوصفه قطيعة، عندما ينطلق التحليل عبر مفاهيم ظاهرة. هذا التحليل يوقف فعلياً السرد التاريخي: يلاحظ فوريه أن توكفيل «يتعامل مع مشكلة أكثر مما يتعامل مع فترة» (ص 17).

لكن الحدث، مع ذلك، لم يستأصل في كل جوانبه. إذا كان توكفيل يوضح على نحو جيد نتيجة الثورة (ما يسميه فوريه «الثورة بوصفها محتوى»)، فإن عملية الثورة نفسها (ما يسميه فوريه «الثورة بوصفها نمطاً») تبقى بحاجة إلى التفسير، أي الديناميات الخاصة للفعل الجماعي التي كانت مسؤولة عن حقيقة أن هذه النتيجة للثورة، حسب توكفيل، لم تتحقق بواسطة تطور من النمط الإنجليزي ولكن عبر ثورة. هنا يكمن الحدث: «تبقى الحقيقة أن الحدث الثوري، **منذ بدايته تماماً**، حوّل الوضع القائم وخلق نمطاً

جديداً من الفعل التاريخي لم يكن من الناحية الداخلية جزءاً من ذلك الوضع» (ص 22، التأكيد منه).

لا بد إذن من إدخال نموذج ثان لتبرير ظهور نمط عملي وآيديولوجي للفعل الاجتماعي على المسرح التاريخي غير منقوش في أي مكان مما سبقه. ولا بد لهذا النموذج الثاني أن يأخذ بالحسبان ما يجعل الثورة «إحدى الأشكال الأساسية للوعي التاريخي للفعل» (ص. 24)، وهو تحديداً، الطريقة «التي كان مستعداً فيها على الدوام لوضع الأفكار فوق التاريخ الفعلي، وكأنها تُستدعى لإعادة هيكلة مجتمع متشظٍ بواسطة مفاهيمها الخاصة» (ص25). الظاهرة اليعقوبية Jacobin موصوفة بهذه الطريقة.

يتولى نموذج أوغسطين كوشان Cochin إذن ما بدأه نموذج توكفيل لكي يظهر كيف أُنتِجت حساسية سياسية جديدة إلى جانب القديمة، حساسية تبعث الحياة في عالم جديد يستند إلى الفرد وليس الجماعات المؤسساتية، المبنية على رابطة المعتقد فقط. والواقع أن كوشان يجد في «الجمعيات الفلسفية [Societe de pense]» لب مفهوم القوة الذي يستند على مبدأ المساواة، على تحويل أفراد معزولين إلى شعب ـ الفاعل الخيالي الوحيد للثورة ـ وعلى كبح أي نوع من الحجاب بين الشعب والناطقين بلسانه ممن عيّنوا أنفسهم بأنفسهم.

اليعقوبية، على أية حال، ليست آيديولوجيا فقط، إنها آيديولوجيا حصلت على القوة. نتيجة لذلك فإن الثورة ـ بوصفها ـ حدثاً لا تتضح تماماً بتحطيم المؤرخ لما يعتبره «وهم السياسة»، ولا بتعريف القنوات التي تُمارَس بها هذه القوة على المجتمع. سلسلة الانقسامات والمؤامرات اللاحقة هي بالفعل حبكات(*) بالمعنى الأكثر تداولاً للكلمة. بالطبع، يمكن إظهار كيف تنطلق عقلية المؤامرة من النزعة الاختلاطية السياسية الجديدة التي تعتبر عدواً

(*) plots بمعنى مؤامرات (م).

كل من يبقى عاجزاً عن شغل المقعد الرمزي للقوة كما يعرّفها النظام. في هذا المجال نجد أن الصفحات التي تتناول المؤامرة بوصفها نتاج الرمزية السياسية الجديدة تمتاز بالبراعة والإقناع. مع ذلك، يبدو لي أن تولي القوة يبقى حدثاً غير مستنبط من النظام الآيديولوجي الذي يعرّف القوة. الأحداث، التعاقب الزمني، الأفراد العظام تعود جميعاً بكل قوة تحت عباءة المؤامرة. وحتى عندما تستنبط المؤامرة من النظام الآيديولوجي، فأنا أميل إلى القول إنها تعيد الحدث مع الحبكة. إذ حتى لو كانت المؤامرة مسرحاً للجنون، فإنه جنون يعمل مولداً الأحداث.

هذا هو السبب في أن ثيرميدور حدث، بالنسبة للتأويل بالطبع، ولكن فقط إلى حد معين. لقد «أشّر نهاية الثورة لأنه انتصار للشرعية التمثيلية على الثورية...، وكما قال ماركس، إعادة فرض المجتمع الواقعي على وهم السياسة» (ص 58). لكن هذا «التشفير الآيديولوجي» (ص 59) لظاهرة روبسبير، بدوره، لا يستنفد، كما يبدو لي، معناها التاريخي. القول إنها تجسد آيديولوجيا ـ كفاح نظام خيالي ضد آخر ـ لا يعدو، كما في التراجيديا اليونانية، تسمية الثيمة التي تتفق مع حبكة ما. لأن اعتباره «الناطق باسم أنقى وأكثر الخطابات مأساوية [للثورة]» (ص 61) ناتج عن الحبكة. من الآيديولوجيا اليعقوبية تم الاستدلال على «أنقى» ما في الحدث لا «على الأكثر مأساوية» فيه.

ذلك هو ما يمنعني من المجازفة بالقول، مع فرانسوا فوريه، إن ثيرميدور تعيدنا، لكونها تمثل «ثأر المجتمع من الآيديولوجيا» (ص 74)، من كوشان إلى توكفيل، لأن استمرارية النظام القديم Ancien regime لم تنجح فقط عن طريق التشريع الآيديولوجي لليعقوبية ولكن بواسطة الأفعال التي ولّدها هذا الوهم السياسي. بهذا المعنى، فإن التخطيطية الثانية للثورة الفرنسية، التي يقدمها أوغسطين كوشان، لا تفوق الأولى، التي قدمها توكفيل، في بلوغ عمق الحدث. ليس بمقدور أية إعادة بناء مفهومي على

الإطلاق جعل الاستمرارية مع النظام القديم Ancien regime تنجح عن طريق تولي القوة من قبل نظام خيالي اعتبرته التجربة قطيعة. تولي القوة هذا هو نفسه من فئة الحدث. وهو يقودنا إلى حقيقة أن فنطازيا أصل ما هي نفسها أصل، إذا ما عكسنا صيغة فرانسوا فوريه(67).

هل كان فوريه إذن موفقاً في «تأويل» الحدث الذي هو الثورة الفرنسية؟ أميل إلى القول بما يتفق وفكرتي عن حقبة بروديل الزمنية الطويلة، إن الحدث يستعاد في نهاية كل محاولة للتفسير بوصفه بقية تتخلف عن كل محاولة من هذا النوع (بالطريقة التي يكوّن بها القسم الثالث من كتاب بروديل «البحر المتوسط» ملحقاً وتكملة في آن واحد)، بوصفه تنافراً بين البنى التفسيرية، وأخيراً، بوصفه حياة البنى نفسها وموتها.

إذا كان اكتشاف زمن الحقبة الطويلة لا يعود بنا إلى الحدث على وفق واحدة من هذه الأنماط الثلاثة، فإن زمن الحقبة الطويلة سيتعرض لخطر فصل الزمن التاريخي عن الجدلية الحية للماضي والحاضر والمستقبل. يمكن لزمن طويل أن يكون زمناً دون حاضر وبالتالي دون ماض أو مستقبل أيضاً. لكنه عندها لن يكون زمناً تاريخياً، ولن يفعل زمن الحقبة الطويلة إلا العودة بنا من الزمن البشري إلى زمن الطبيعة. وثمة شاهد على هذا الإغراء لدى بروديل نفسه، وهو ناتج عن غياب تأمل فلسفي حول العلاقة بين ما يسميه ببعض التسرع الزمن الذاتي للفلاسفة وزمن الحضارات الطويل. ذلك لأن اكتشاف زمن الحقبة الطويلة قد يعبّر ببساطة عن حقيقة أن الزمن البشري، الذي يتطلب دائماً نقطة إحالة على حاضر ما، هو نفسه منسي. إذا كان الحدث القصير قادراً على أن ينشط بصفته ستاراً يحجب وعينا بزمن ليس من صنعنا، فإن زمن الحقبة الطويلة يمكن بالمثل أن ينشط كستار يحجب الزمن الذي هو نحن.

لا يمكن تفادي هذه النتيجة المشؤومة إلا إذا حافظنا على مماثلة بين زمن الأفراد وزمن الحضارات: مماثلة النمو والتدهور، الخلق والموت، مماثلة القدر.

لهذه المماثلة على مستوى الزمنية طبيعة المماثلة نفسها التي حاولت الحفاظ عليها على مستوى الإجراءات بين النسبة السببية والحبك، ومن ثم على مستوى الكيانات بين المجتمعات (أو الحضارات) والشخصيات في الدراما. بهذا المعنى، كل التغيير يدخل حقل التاريخ بوصفه شبه ـ حدث.

هذا الإعلان لا يعادل البتة عودة ماكرة إلى الحدث القصير، الذي ظل حتى الآن يتعرض لانتقاد دعاة زمن الحقبة الطويلة. عندما لم يكن هذا الحدث القصير انعكاساً لوعي الفاعلين المضطرب وأوهامهم فإنه كان بالقدر نفسه صناعة منهجية، بل حتى تعبيراً عن نظرة إلى العالم. على وفق هذا الاعتبار يكون لبروديل المبرر الكامل للإعلان «أنا أجادل على الضد من رانكه أو كارل برانده Brande قائلاً إن السرد ليس منهجاً، أو حتى المنهج الموضوعي دون منازع، بل هو ببساطة تامة فلسفة تاريخ» («البحر المتوسط»، ص 21).

نشير بشبه الحبكة إلى أن اتساع فكرة الحدث، إلى ما وراء الزمن القصير أو الطويل، يبقى مترابطاً مع اتساع مشابه لفكرتي الحبكة والشخصية. هنالك شبه ـ حدث حيثما استطعنا، حتى ولو بطريقة غير مباشرة جداً، وجانبية جداً، تبين وجود شبه حبكة وأشباه ـ شخصيات. الحدث في التاريخ يتفق مع ما أسماه أرسطو التبدل في الحظ ـ Metabole ـ في نظريته الشكلية الخاصة بالحبك. ومرة أخرى ليس الحدث ما يساهم في تكشف الحبكة حسب ولكنه ما يمنح هذا التكشف الشكل الدرامي لتبدل الحظ.

ينجم عن هذه الآصرة بين أشباه الأحداث وأشباه الحبكات أن تعددية الأزمنة التاريخية التي أفاض بروديل في الثناء عليها هي توسيع للملمح الرئيس للزمن السردي، تحديداً، قدرته على أن يجمع بنسب متنوعة مكوّن التعاقب الزمني لمجموعة الأحداث والمكون الخالي من التعاقبية الزمنية للتصور. يمكن لكل واحد من المستويات الزمنية التي سيستلزمها التفسير التاريخي أن يُعد نسخة طبق الأصل عن هذه الجدلية. بل وربما أمكن القول

إن خاصية تجمع الأحداث تستمر مع الحدث القصير في الهيمنة في الحبكات التي تبقى رغم ذلك كبيرة التعقيد، وإنّ زمن الحقبة الطويلة يعطي الأسبقية للتصور. لكن ظهور خاصية جديدة شبيهة بالحدث في نهاية جهدنا لاستنفاد البنى التاريخية يتردد صداه مذكّراً بأن شيئاً ما يحدث حتى لأكثر البنى استقراراً. شيء يحدث لها، فهي على وجه الخصوص، تنقرض. وهذا هو السبب في أن بروديل بالرغم من تكتمه لم يكن قادراً على أن يتجنب إنهاء عمله الرائع بوصف موت، ليس هو بالطبع موت البحر المتوسط، بل موت فيليب الثاني.

استنتاجات

أود الآن أن أوجز النتائج التي حصلت عليها في نهاية هذا القسم الثاني من دراستي. وباعتبار الأهداف المطروحة في الفصل الثالث من القسم الأول، فإن هذه النتائج تقع داخل حدود دقيقة.

ابتداءً، اختبرت حتى الآن واحداً فقط من النمطين السرديين الكبيرين هو التاريخ. إذ استبعدت عن حقل البحث كل ما سيوضع في الجزء الثاني تحت عنوان «السرد القصصي»؛ لنقل من الملحمة القديمة إلى الرواية الحديثة. بذلك أكون قد قطعت نصف الشوط المزمع بحثه فقط.

حصر تحليلي بالسرد التاريخي لم يؤد فقط إلى ترك الأنماط السردية الأخرى **خارجاً**، لكنه أدى إلى بتر إشكالية التاريخ الداخلية نفسها. في الواقع، إن **الطموح لبلوغ الحقيقة**، الذي يدعي التاريخ على أساسه، حسب تعبير بول فين المناسب، أنه «صحيح» [Veridique]، لا يعرض معناه كله إلا عندما يكون متاحاً وضعه على الضد من الإرجاء المتعمد للبديل صحيح/ كاذب، الذي يميز السرد القصصي[1]. وأنا لا أنكر أن هذا التضاد بين سرد «صحيح» وسرد «نصف صحيح ونصف كاذب» يستند على فكرة ساذجة عن

الحقيقة سيتوجب إعادة فحصها على نحو واف في الجزء الثاني.

هذه المحدودية الأولى تقود بدورها إلى ثانية، أكثر جدية، تتعلق مباشرة بعلاقة السرد بالزمان. وكما قلت للتو، لقد عمدت من خلال تقويس طموح التاريخ لبلوغ الحقيقة، أن أضع جانباً أية محاولة لموضعة [أي جعلها موضوعاً ـ م] علاقة التاريخ بالماضي في ذاتها ولذاتها. في الواقع، لقد امتنعت متعمداً عن اتخاذ موقف بصدد المكانة الأنطولوجية للماضي التاريخي بوصفه موصولاً بالراهن. بهذه الطريقة، عندما ناقشت مفهوم الحدث، حرصت على فصل المعايير الإبستمولوجية التي ترتبط حالياً بهذه الفكرة (الوحدة، الفرادة، التباعد) عن المعايير الأنطولوجية التي بها نميّز ما هو مزعوم فحسب عما حدث فعلياً (وقع، ساعد على حدوث، اختلف في جدته عن كل واقع كان قد حدث بالفعل حتى الآن). بهذا الإجراء فإن العلاقة بين التاريخ بوصفه حارس الماضي الإنساني وبين مجمل مجموعة المواقف التي بها نتفاعل مع الحاضر والمستقبل، تركت معطلة مؤقتاً.

نتيجة لما سبق لم تتكشف مسألة الزمن التاريخي إلى أقصى مداها. لقد اقتصرنا على النظر في جوانب الزمن المتضمنة مباشرة في العمليات التصورية التي تربط التاريخ بالسرد. وحتى مناقشتي لزمن الحقبة الطويلة بقي داخل حدود إبستمولوجيا مطبقة على تكوينات يتميز بها التفسير في التاريخ. لقد نوقشت العلاقات بين زمن الحقبة الطويلة والحدث ولكن لم تجر محاولة للعثور على الضمني فعلياً في العلاقة بين الزمنيات المتعددة التي يميّزها المؤرخون وبين ما يعتبرونه، وهم يلقون نظرة مستريبة، زمناً ذاتياً يخص الفلاسفة؛ سواء أقصدوا به الديمومة البرغسونية أم التدفق المطلق للوعي لدى هوسرل، أم تاريخية هيدغر. مرة أخرى، فإن مساهمة التاريخ في هذا الجدال لا يمكن إيضاحها دون فهم مساهمة السرد القصصي. ولقد عبّرت عن ذلك ضمناً عندما جعلت في الفصل الثالث من القسم الأول، مسألة الزمن كما يعيد تصورها السرد تابعة لحل مسألة الإحالة المتداخلة للسرد الحقيقي

والسرد القصصي. ولا بد من أن يثور شك يرى أن القصص بفضل الحرية الأكبر التي تتمتع بها في تناول الأحداث التي وقعت فعلياً في الماضي، تعرض فيما يخص الزمنية إمكانات غير مسموح بها للمؤرخ. وكما سأذهب في الجزء الثاني، يمكن للقصص الأدبي أن ينتج «خرافات حول الزمن» ليست مجرد «خرافات حول الزمن». من هنا يتضح سبب حاجتنا إلى أن ننتظر حتى تنتهي انعطافتنا الطويلة عن طريق زمن القصص قبل أن نتقدم بأية عبارة محددة عن علاقة التاريخ بالزمن.

الإقرار بمحدودية التحليلات في القسم الثاني لا يجبرني بأية حال على التقليل من أهمية النتائج التي أعتقد أني حققتها. والمسألة حصراً أن هذه المحدودية تذكرنا بأن البحث قد وضع على مستوى المحاكاة 2، ولم يُنظر في الوظيفة التوسطية التي تؤديها هذه المرحلة المحاكاتية بين التجربة السابقة على السرد وتجربة أُعيد تصورها عبر عمل السرد بكل أشكاله.

لقد كان مجمل القسم الثاني بحثاً في العلاقات بين كتابة التاريخ وعملية الحبك، وهي العملية التي يصعّدها أرسطو إلى منزلة المقولة المهيمنة في فن التأليف تقليداً لفعل ما. وإذا ما أريد للمواجهة اللاحقة بين السرد التاريخي والسرد القصصي أن تكتسب معنى بالفعل، كان يجب علي قبل كل شيء التأكد من أن التاريخ ينتمي إلى الحقل السردي الذي تعرّفه هذه العملية التصورية. وهذه العلاقة، كما تأكدت صحتها على نحو متصاعد، تكشفت عن مشهد في غاية التعقيد.

للإحاطة بها، كان عليّ أولاً أن أستخدم، في الفصلين الرابع والخامس، استراتيجية ضدية وضعت فيها أطروحات ذات صفة قياسية مقابل أطروحات سردية تماماً. وفي سياق هذا السجال، لم توجد أطروحة تعرضت للنقد لم تسهم على نحو ما، بعد سلسلة من التصحيحات، في اقتراب ابتدائي من العلاقة بين التاريخ والسرد. ولم يظهر بعض هذه التصحيحات إلا فيما بعد. لذلك، ففي القسم الأول من الفصل الرابع، مرّ الدفاع عن التاريخ

اللاحدثي، الذي يعتبره المؤرخون الفرنسيون متنافراً مع تأويل سردي للتاريخ، دون أية استجابة نقدية مباشرة، حتى أتاح لنا مفهوم أكثر صقلاً للحبكة التاريخية، في الجزء الأخير من الفصل السادس، بإعادة دمج التاريخ اللاحدثي في الحقل السردي. ولكن كان من الضروري، أولاً، في اطراح القراءة السردية الساذجة للتاريخ، تقديم المشكلة داخل الحالة الإبستمولوجية التي لا تحبذ علاقة مباشرة وفورية بين التاريخ والسرد.

بالمقابل إذا كان نموذج القانون الشامل قد أخضع بحزم إلى نقد قوي بالفعل، أولاً من الداخل في نهاية الفصل الرابع ثم من الخارج في الفصل الخامس، فإن هذا النقد المزدوج لم يكن سلبياً على نحو محض. لقد استبقيت من اختبار نموذج القانون الشامل فكرة قطيعة إبستمولوجية تنأى بالتفسير التاريخي، المسلح بالتعميمات بصيغة قوانين، عن الفهم السردي البسيط.

ما أن تمّ إدراك هذه القطعية الإبستمولوجية، حتى أصبح من المتعذر تبني الأطروحة التبسيطية القائلة بوجوب النظر إلى التاريخ على أنه صنف من جنس القصة. حتى لو بدا، إجمالاً، أن تأويلاً سردياً للتاريخ أكثر صحة من تأويل قياسي، فإن الأطروحات السردية المدروسة في الفصل الخامس ـ حتى وإن كانت قد أعيد النظر فيها وصُقلت ـ لم يبد أنها تنصف فعلاً خصوصية التاريخ في الحقل السردي. وعيبها الرئيس هو أنها لا تهتم اهتماماً كافياً بالتحولات التي دفعت الكتابة التاريخية المعاصرة على نحو متزايد بعيداً عن أسلوب الكتابة السردية الساذج، كما أنها لم توفق في دمج التفسير بصيغ القوانين في النسيج السردي للتاريخ. مع ذلك فإن التأويل السردي صحيح في إدراكه الواضح أن الخاصية التاريخية تحديدا للتاريخ لا يمكن الحفاظ عليها إلا عبر العلاقات التي تستمر، مهما كانت غامضة وشديدة الخفاء، في ربط التفسير التاريخي مع فهمنا السردي رغم القطيعة الإبستمولوجية التي تفصل الأول عن الثاني.

هذا المتطلب الثنائي، أي إنصاف الطابع النوعي للتفسير التاريخي والحفاظ على انتماء التاريخ للحقل السردي، قادني في الفصل السادس إلى ربط الاستراتيجية الضدية للفصلين الرابع والخامس بمنهج السؤال رجوعاً، المتصل بالظاهراتية النشوئية لهوسرل المتأخر. يهدف هذا المنهج إلى إظهار الطبيعة غير المباشرة للقرابة التي تربط التاريخ بفهمنا السردي من خلال إعادة تنشيط أطوار الاشتقاق التي يتم عبرها إدراك هذه القرابة. وإن توخينا الدقة، فإن هذا السؤال الراجع لم يعد إبستمولوجيا تحديدا، كما أنه لا يتفق مع المنهجية البسيطة المطبقة على العمل اليومي للمؤرخ. إنه يتفق مع نشوئية المعنى التي هي مسؤولية الفيلسوف. ولم تكن نشوئية المعنى هذه ممكنة لو لم تدعمها إبستمولوجيا ومنهجية العلوم التاريخية. والأخيرة توفر محطات انتقال مرحلي قادرة، في كل واحد من المجالات الخاضعة للنظر، على قيادة إعادة تفعيل المنابع السردية للتاريخ البحثي الأكاديمي. على سبيل المثال، توفر النسبة السببية الفريدة البنية الانتقالية بين التفسير بصيغ القوانين والفهم بصيغ الحبكة. وبدورها تدفعنا كيانات الصف الأول، التي يحيل عليها خطاب المؤرخ في نهاية المطاف، إلى النظر باتجاه أنماط انتماء المشاركة التي تحافظ على القرابة بين موضوع التاريخ وشخصيات السرد. وأخيراً، فإن الإيقاعات المتنافرة للزمنيات المتعددة الداخلة في نسيج الصيرورة الإجمالية للمجتمعات، تكشف عن قرابة عميقة بين التغيرات التاريخية الأبعد عن النقطية والتبدلات المفاجئة في الحظ التي يعدها السرد أحداثاً.

لكني لم آت على ذكر أهم نتيجة لهذا الاختبار النقدي للتاريخ بعد. وهي ناجمة عن التأثير اللاحق للاختبار على النموذج الابتدائي المقترح في الفصل الثالث من القسم الأول.

لقد تم الحفاظ، بالتأكيد، على الملامح الجوهرية للنموذج الأساسي في تحليلات القسم الثاني. وهي تتضمن: الطبيعة الدينامية للعملية التصورية، أسبقية النظام على التعاقب، التنافس بين التوافق والتنافر، إضفاء السرد

للتخطيطية على العموميات بصيغة قوانين، الصراع بين الترسب والابتكار في تشكيل التقاليد على امتداد مسار تطور العلوم التاريخية. ولكن، كما لاحظت حينها، فإننا لا يمكن أن نتوقع من دراسة تستند على مواجهة بسيطة بين روح الانتشار الأوغسطينية والحبكة الأرسطية أن توفر ما هو أكثر من «تخطيط، سيحتاج إلى مزيد من التوسيع والنقد والمراجعة».

والواقع أني لم أقيد اختباري للتاريخ بالتثبت من صحة هذا النموذج عبر تطبيقه على منطقة واسعة من التأليف السردي. لقد وفّر مثالاً جيداً على توسيع النموذج تعقيد التوافق المتنافر الذي يطرحه السرد التاريخي، والذي ليس له ما يوازيه في فن الشعر لأرسطو. وفكرة التأليف بين المتغايرات، التي اكتفيت باقتراحها في القسم الأول، قد اكتمل تحريرها من الحدود التي فرضتها عليها «الأجناس» و«الأنماط» الأدبية التي تبقى مختلطة معها في «فن الشعر».

لهذا السبب نفسه، يميل توسيع المثال الابتدائي نحو نقد، إن لم يكن النموذج بوصفه كذلك، فعلى الأقل تأويلات التفسير التاريخي التي بقيت وثيقة الصلة بهذا النموذج. وهكذا هو الحال كلما كانت نظرية التاريخ غير متميزة بوضوح عن نظرية الفعل ولا تعطي للظروف والقوى المجهولة، وعلى الأخص، النتائج غير المقصودة، المكان الذي يلائمها. يسأل الفيلسوف: «ما الذي يحول الفعل إلى تاريخ؟». إنها تحديداً تلك العوامل التي تفلت من إعادة التكوين البسيطة للحسابات التي وضعها وكلاء الفعل. هذه العوامل تمنح الحبك تعقيداً ليس له نظير في النموذج ضيق النطاق الذي يبقى، لدى أرسطو، منمذجاً على وفق المأساة الإغريقية (دون أن ننسى أيضاً الملحمة وعلى مستوى أقل الملهاة). أما نموذج فون رايت للتفسير الذي يقرن شرائح غائية وشرائح أشبه بالقوانين داخل نموذج مركب، فيعطي فكرة جيدة عن النقد الذي يجب أن يخضع له نموذج تفسير تاريخي يستند كلياً على مفهوم الفعل.

هل أتمادى إلى حد الكلام على مراجعة للنموذج الابتدائي من خلال نظرية التاريخ؟ نعم، إلى حد معين. وتشهد على ذلك مفاهيم شبه الحبكة وشبه الشخصية وشبه الحدث التي وجب عليّ بناؤها من أجل أن أحترم شكل القرابة غير المباشر ذاته الذي يستمر على وفقه التاريخ الأقل سردية في أسلوب كتابته في الاعتماد على الفهم السردي.

في كلامي على شبه الحبكة وشبه الشخصية وشبه الحدث أردت أن أقترب بالمفاهيم الابتدائية التي توصلت إليها داخل نطاق المحاكاة 2 إلى نقطة انكسارها. ويتذكر القارئ إلى أي حد كانت الحبكة التي تنتظم عمل بروديل الكبير «البحر المتوسط والعالم المتوسطي في عصر فيليب الثاني» برمته مدفونة عميقاً ويصعب إعادة بنائها. كما أني لم أنس ما يجب من الحرص في استخدام أسماء العلم عند تطبيقها على كيانات الصف الأول في التاريخ. أخيراً، فقد وجب أن تفقد فكرة الحدث خواصها المعتادة المتمثلة في القصر والمفاجأة لكي تكافئ التنافرات والانقطاعات التي تعمل على تنقيط حياة البنى الاقتصادية والاجتماعية والآيديولوجية لمجتمع مفرد. وكلمة «شبه» في التعبيرات «شبه ـ حبكة» و«شبه ـ شخصية» و«شبه ـ حدث» تقف شاهداً على الطبيعة الأمثولية لاستخدام المقولات السردية في التاريخ البحثي الأكاديمي. وفي كل حدث، تعبر هذه المماثلة عن الرابطة الغامضة والمخفية عميقاً التي تبقي التاريخ داخل محيط السرد وتحافظ بذلك على البعد التاريخي نفسه.

هوامش الكتاب

القسم الأول

(1) يدين اختياري للمفردات ديناً كبيراً لكتاب فرانك كيرمود: **الإحساس بالنهاية: دراسات في نظرية القص** (نيويورك: مطبعة جامعة أوكسفورد، 1966)، الذي سيحظى بتحليل منفصل في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

الفصل الأول

(1) أُخذت المقتبسات الإنجليزية من كتاب القديس أوغسطين **الاعترافات**، ترجمة باين ـ كوفن (نيويورك: كتب بنغوين، 1961). وقد عدتُ مراراً إلى الشرح المدرسي الذي كتبه مايرنغ: Das elfte Buch des Bekenntnisse (Leiden: E.J.Brill، 1979).: Auggustin uber Zeit und Ewigkeit، Schopfung وأنا أؤكد تأكيداً بالغاً بأكثر مما فعل على الطبيعة الملتبسة للنقاش ولا سيما على الجدل بين الامتداد والقصد الذي أكده سوليناك في مقالته «ملاحظات تكميلية» على الترجمة الفرنسية التي صدرت استنادا إلى طبعة سكوتيلا (شتوتغارت، 1934). ولم يفقد كتاب جان غوتون: **الزمان والأبدية من أفلوطين إلى القديس أوغسطين** (باريس، 1933)، شيئاً من أهميته. وقد عدت فيما يتعلق بأفلوطين إلى مقدمة فرنر بايرفولت للتساعية الثالثة: Plotin uber Ewigkeit und Zeit: Enneade111 (فرانكفورت، 1967). سأشير أيضاً إلى أعمال أخرى مثل: غيلسن: **«ملاحظات حول الوجود والزمان عند القديس أوغسطين»، دراسات أوغسطينية**، 2، 1962، وكالان: أربع وجهات نظر عن الزمان في الفلسفة القديمة (كامبرج، 1948). وعن تاريخ مفهوم الآن انظر: دوهيم: **نسق العالم** (باريس، 1913).

(2) تمتد هذه الوساطة من 1:1 إلى 14:17، وتتكرر في 29:39 حتى تبلغ غايتها في 31:41.

(3) يلاحظ غوتون الذي انتبه إلى الرابطة بين الزمان والوعي لدى أوغسطين أن التباس الزمن هو أيضاً التباس للذات (ص224). وهو يقتبس من **الاعترافات** 25:16 قوله: «رباه إنني لأبذل ما في طاقتي، وحقل أعمالي هو نفسي ذاتها. لقد أصبحت مشكلة لنفسي، كأرض يبذل فيها الفلاح ما يستطيع من كدح وعناء. لست أبحث في مسالك السماء، ولا أقيس المسافات بين النجوم، ولا

أحاول أن أتعرف كيف تعلق الأرض في الفضاء. بل أبحث في نفسي، وذاكرتي، وعقلي».

(4) سيصير هذا التأكيد الجرئ، الذي سيتكرر في نهاية القسم الثاني، موضوع نقاش مستفيض في الجزء الثاني.

(5) من الآن فصاعداً سأشير إلى الاعترافات 17:14..الخ حيثما ترد الإشارة إلى الكتاب الحادي عشر منه.

(6) هنا تصبح المقارنة بالأبدية حاسمة: «أما ما يتعلق بالحاضر، إذا كان حقاً حاضراً دائماً، لا اتجاه له نحو التحول إلى الماضي، فإنه لن يكون زمناً، بل أبدية» (15:14). لكننا نستطيع بهذا الصدد أن نلاحظ، بصرف النظر عما نفهمه من الأبدية، بأن النقاش يمكن أن ينحصر في العودة إلى الاستعمال اللغوي لكلمة «دائما». والحاضر ليس «دائما». بهذه الطريقة يتطلب الانقضاء أن يقارن بالبقاء. (يشير مايرنغ بهذا الخصوص إلى أن الانقضاء عند أوغسطين في نصوص أخرى يقابل بعدد من الطرق المختلفة للبقاء). وسنرى بمضي البحث أن تعريف الحاضر سيزداد نقاء ووضوحاً.

(7) لقد لاحظ مايرنغ هذا الدور للاستباق على خير وجه في شروحه.

(8) انظر حول الضحك الإلهي مايرنغ ص60 ـ 61.

(9) يتبع أوغسطين ما جرت عليه العادة الكلاسيكية عند القدماء، فلم يقل شيئاً عن الوحدات الأصغر من الساعة. ولم يتغير هذا الحال حتى القرن الثامن عشر، ويشير مايرنغ بهذا الخصوص إلى ميشيل «فكرة الساعة عند القدماء»، يانوس 57، (1970): 115.

(10) حول نقاش الآن غير المنقسم الذي ليس له امتداد، هناك إحالة لدى مايرنغ (ص63 ـ 64) إلى نصوص سكتوس امبريقوس وتذكير حسن بالنقاش الرواقي الذي قدمه فكتور غولد شمت في النظام الرواقي والزمن Le Systeme Stoicien et le Temps، pp. 37ff. وسنلاحظ أن أوغسطين على وعي تماما باستناد تحليله إلى المحاججة التأملية : (si quid intelligitur). ولا مكان هنا لادعاء الظاهراتية الخالصة. علاوة على ذلك، لا بد من الانتباه إلى ظهور فكرة الامتداد الزماني، ولكن ليست هذه هي المرحلة التي تتجذر فيها: «إذ لو أُطيلت الديمومة [المقصود ديمومة الحاضر]، فحينئذ يمكن أن ينقسم إلى ماض ومستقبل» (20/15).

(11) يميز مايرنغ (ص66) الـ(quaero) الأوغسطينية عن الـ (Zetein) الإغريقية، التي تفرق بين الالتباس الأوغسطيني والجهل المطبق لدى الشكيين. ويرجع جان غوتون الـ (Zetein) إلى مصدر غير إغريقي في تراث الحكمة العبرانية الذي يتردد صداه في الأعمال 17: 26.

(12) لن يتمكن أوغسطين من العودة إلى هذا التأكيد إلا بعد حل المفارقة الأولى عن الوجود واللاوجود، وبالألفاظ التالية: «نحن نقيس الزمان وهو ينسرب» (21:27). وهكذا تفرض فكرة الانسراب ذاتها دائماً من خلال فكرة القياس. لكننا لا نمتلك حتى الآن الوسيلة لفهم هذه الفكرة الأخيرة.

(13) يجب أن يتميز الجدل حول التطلع الذي يعنى به البشر كافة بوضوح عن الجدل حول النبوءة التي يعنى بها الأنبياء الموحى لهم فقط. إذ يمثل هذا الجدل الثاني مشكلة مختلفة، تهتم بالطريقة التي «يكشف» بها الله (أو الكلمة) المستقبل للأنبياء. وانظر حول هذه النقطة غوتون

(ص261). حيث يؤكد على الخاصية التحريرية في تحليل أوغسطين للتوقع من خلال علاقته بكامل التراث الوثني عن التأله والكهانة. وعلى هذا النحو، تظل النبوءة استثناءً وموهبة.

(14) لا بد من الاستشهاد بالمقطع كاملاً: «حين نصف الماضي وصفا صحيحاً، فليست الوقائع الماضية هي ما نستخرجه من ذكرياتنا، بل فقط الكلمات القائمة على صور ذكرياتنا عن تلك الوقائع، لأنها حين حدثت تركت انطباعاً في عقولنا، من خلال إدراكنا الحسي» (23:18). وعدد القضايا المتعلقة بالمكان والحيز أمر مثير؛ فهناك ما نستخرجه من (ex) ذكرياتنا، وهي كلمات قائمة على (ex) ذكريات تترك انطباعا في (in) عقولنا. «إن طفولتي التي لم تعد موجودة، هي في الزمن الماضي، الذي لم يعد موجوداً أيضاً. لكنني حين أتذكر هاتيك الأيام..فإنني أصورها في الحاضر لنفسي، لأن صورتها ما زالت حاضرة في ذاكرتي». هكذا يستدعي السؤال عن «أين» (إذا كان المستقبل والماضي يوجدان، فأنا أود أن أعرف أين يوجدان) الإجابة بـ(في).

(15) انظر في تأمل فعل مستقبلي. فهو كالواقع، حاضر،في حين أن الفعل المستقبلي لم يعد يوجد. لكن «العلامة» أو «العلة» هنا أكثر تعقيداً مما في التطلع. لأن ما أستبقه ليس فقط بداية فعل ما، بل اكتماله أيضاً. وحين أحمل نفسي قدما إلى ما وراء بدايته، أرى بدايته بوصفها ماضي اكتماله المستقبلي. إذاً فنحن نستخدم صيغة المستقبل التام: «إذا ما شرعنا مرة في العمل وبدأنا نحول الخطط إلى أفعال، يوجد ذلك الفعل، لأنه ليس مستقبلاً، بل هو حاضر» (23:18). يتم استباق الحاضر المستقبلي باستخدام صيغة الماضي التام. وستتابع الدراسة النسقية للأزمنة اللغوية التي قام بها هارالد وينرش هذا النوع من المباحث وتدفع به إلى الأمام. انظر ج2، الفصل3.

(16) هذه اللغة شبه الحركية للانتقال من المستقبل نحو الماضي من خلال الحاضر، ستساعد في مزيد من التعزيز لهذه اللغة شبه المكانية.

(17) يؤكد مايرنغ في هذا الخصوص حول دور التركيز الذي سيرتبط في نهاية الكتاب بأمل الثبات الذي يضفي على الحاضر الإنساني بعض الشبه من الحاضر الأبدي عند الله. ويحق لنا القول إن السرد في الكتب (1 ـ 9) هو تاريخ للبحث عن هذا التركيز وهذا الثبات. عن هذه النقطة، انظر الجزء الثاني من هذه الدراسة.

(18) يفسر هذا الاستبدال لماذا لم يعد أوغسطين يستعمل التمييز بين (motus) الحركة و(mora) الحاجة: «سؤالي هو ما إذا كان يوم ما هو تلك الحركة نفسها، أو الزمن الذي تحتاجه لاكتمالها، أو تأليفا بينهما» (23:30). ما دامت هذه الفرضيات الثلاث منتقصة، ويتم التخلي عن بحث معنى كلمة (يوم)، فليس لهذا التمييز من نتائج واقعية. ونستطيع القول، مع غوتون (ص229)، «إن الزمن عند أوغسطين ليس بحركة ولا حاجة، بل هو أقرب إلى الحاجة منه إلى الحركة». وبالتالي لا يرتبط انتشار النفس بالحاجة بأكثر من ارتباطه بالحركة.

(19) يمكن الربط بين تردد أوغسطين وبين تأكيدين آخرين: الأول، أن حركة أنوار السماء «تدل» على الزمن، ولكي نميز الحركة التي يبدأ بها فاصل زمني، والحركة التي ينتهي بها، فيجب أن «نؤشر» المكان الذي يبدأ الجسم المتحرك به، والمكان الذي ينتهي إليه، فإذا لم نتمكن من ذلك، فلن نتمكن من القول «كم يحتاج الجسم من الوقت لكي يكمل حركته بين النقطتين» (24:31). وتبدو فكرة «التأشير» هي نقطة التماس الباقية بين الزمن والحركة لدى أوغسطين.

السؤال، إذاً، هو أن نعرف ما إذا كانت هذه الإشارات المكانية من أجل أن تحقق دورها بوصفها نقاط إحالة لطول الزمن، لا تجعل من قياس الزمن معتمدا بالضرورة على الحركة المطردة لجسم متحرك معين، أكثر من النفس. سأعود إلى هذه المعضلة لاحقا.

(20) عن هذه النقطة انظر تعليق بايرفالتس عن التساعية الثالثة لأفلوطين،7، 11، 41، diastasis zoes; A. Solignac، "notes complementaires"، pp. 588-91; and Meijering، pp. 90-93» ويعود التبني الحر لمقولة أفلوطين عن (diastasis) لدى الكتاب المسيحيين إلى غريغوري النيسي، كما أوضح ذلك كالاهان مؤلف كتاب (أربع وجهات نظر عن الزمن في الفلسفة القديمة). انظر مقالته (غريغوري النيسي والنظرة النفسية للزمن) في أعمال المؤتمر العشرين للفلسفة، (فلورنسا، 1960) ص59. ونجد تأكيدا لهذه الدعوى لدى ديفيد بالاس: الأبدية والزمن لدى غريغوري النيسي، في كتاب : Gregory von Nyssa und die Philosophie، 1972، pp. 128-53» وفي هذه المجموعة نفسها، يؤكد بول فيرغس أن فكرة (diastasis) تستخدم في الأساس كمعيار للتمييز بين الثالوث الإلهي والمخلوق. مع الله لا يوجد فاصل أو مسافة (diastema) بين الأب والابن. وبالتالي تميز ال(diastema) الخلق بما هو، ولا سيما الفاصل بين الخالق والخلق. وحتى إذا افترضنا أن هذا التبني من قبل الآباء الإغريقيين لمصطلحات أفلوطين كان معروفاً لدى القديس أوغسطين، فلن ينتقص ذلك من أصالته. فهو الوحيد الذي يستمد الانتشار من امتداد النفس.

(21) لاحظ التغير الطفيف في هذا التعبير. سبق لأوغسطين أن رفض إمكانية قياس الحاضر الشبيه بالنقطة: «لكنه ليس له مدى». في رأيي يعلن المدى (tenditur) عن القصد الذي لا يمثل الامتداد سوى جانبه العكسي. وفي الحقيقة ليس للحاضر الشبيه بالنقطة توتر ولا انتشار، بل لا يقبل هذين سوى «الزمن الذي يتقضى». ولهذا السبب ينبغي أن يقال في المقطع التالي عن الحاضر إنه بقدر ما يتقضى، يكتسب بعض المدى كنوع من السقوط الزمني. ولا يعود هذا حاضرا بوصفه نقطة، بل حاضر حي يتعرض للتوتر والانتشار.

(22) يؤكد سوليناك على الطبيعة الملتبسة في هذه الصفحة بإعطاء بديل لترجمته المقطع 27:34 «تحليل أعمق. التباسات جديدة» (ص329).

(23) يسلك أوغسطين هنا طريقا وسطيا من الأفلاطونية، ألا وهو الطريق الذي تحميه الثقة بالحواس التي يسيطر عليها الوعي.

(24) يختلف تحليلي هنا عن تحليل مايرنغ، الذي يولي انتباها حصريا تقريبا للمقارنة بين الأبدية والزمن ولا يؤكد على الجدل الداخلي في الزمن نفسه، الذي ينطوي على القصد والامتداد. صحيح أنه تم إبراز هذه المقارنة بالسعي نحو الأبدية التي تبث الحياة في القصد، لكن غوتون يؤكد بقوة على توتر العقل فيما يتعلق بما يمثل الامتداد وجهه الآخر. يقول: «لقد كان القديس أوغسطين، كلما تطور تأمله، ملتزما بعزو خواص معاكسة للزمن. فديمومته انتشار وامتداد، يتضمن في داخله انتباها وقصدا. ونتيجة لذلك يرتبط الزمن ارتباطا حميما بالفعل، الذي يتخذ شكله الروحي» (ص232). وهكذا فالآن هو فعل عقلي (ص234).

(25) سيواجه كانط لغز السلبية نفسه الذي ينتج فعلا عن فكرة انفعال النفس

(Selbstaffection) في الطبعة الثانية من (نقد العقل الخالص)، ص 67 ـ 69. وسأعود إلى هذه النقطة في الجزء الثاني من الكتاب.

(26) قد يظهر هنا اعتراضان. في المحل الأول، ما علاقة انتشار النفس لدى أوغسطين بفكرة الفاصل عند أفلوطين؟ والثاني ما علاقة الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات» بالقص في الفصول التسعة الأولى منه؟ سأجيب فيما يتعلق بالاعتراض الأول بأن هدفي هنا لا يتيح لي أن أعامل علاقة أوغسطين بأفلوطين بمصطلحات تاريخ الأفكار. مع ذلك أقر سلفا بأن فهما عميقا للتحليل الأفلوطيني من شأنه أن يعمق لغز **البعدية** الذي توصل إليه أوغسطين. ومن الواضح أن حاشية سريعة لا تكفي بهذا الخصوص. وأود أن أحيل القارئ هنا على شروح سوليناك ومايرنغ للاعترافات لسد هذه الثغرة، كما أحيله على دراسة بايرفالتس المذكورة. أما ما يتعلق بعلاقة التأمل في الزمن بالفصول التسعة الأولى من الكتاب، فهي مسألة تسترعي انتباهي. وسأعود في الجزء الثاني من هذا الكتاب لها في إطار التأمل في التكرار.ويمكن التوصل هنا إلى شيء ما بخصوصها، حين نحيل إلى **الاعترافات**، التي يتخفى وراءها عمل أوغسطين بكامله.

(27) لا نستطيع بهذا الخصوص أن نعد الدعاء العظيم في 2:3 مجرد زخرفة بلاغية. (قدم لها المترجم الفرنسي ترجمة موزونة). فهو ينطوي على بيت القصيد في ذلك التأمل، بالإضافة إلى الترنيمة، وسيصيران: «إن يومك هو اليوم الحقيقي، وليلتك هي الليلة الحقيقية. ما من لحظة تمر إلا في إرادتك. فهبني جزءاً منها لأمضي في تأملاتي في أسرار شرعتك. لا توصد بابك في وجه من يطرقونه، ولا تغلق كتاب شرعتك في وجهي». يتداخل التأمل والترنم معا في «**الاعترافاتِ**». وبنبرة اعترافية، يستدعي مبدأ سفر التكوين (1:1) في الدعاء (2:3): «دعني أعترف بعطاياك التي أجدها في كتبك. دعني أصغي إلى أصوات مدائحك. دعني أتشرب بك، وأتأمل في عجائب شرعتك منذ البدء، حين خلقت السماوات والأرض، حتى مجيء ملكوتك، حين سنكون معك أبدا في مدينتك المقدسة».

(28) يوجز في هذه المعرفة كل من القرابة والاختلاف الجذري بين أفلوطين وأوغسطين. وتشكل موضوعة الخلق جوهر هذا الاختلاف. ويقيس غوتون الفجوة بصفحات عديدة (ص136 ـ 45). يقول: «إن أوغسطين يسكب في قالب توفره له تساعيات أفلوطين وحيا غريبا عن أفلوطين، حتى وإن كان مضادا لفكره، وهكذا يميل جدله بأسره إلى إنكاره، لمنعه من الانبثاق، أو لتذويبه» (المصدر المذكور، ص140). وقد نتج عن فكرة الخلق، كون مؤقت، وقلب مؤقت، ودين تاريخي. بهذه الطريقة، يسوغ الزمان ويترسخ. وفيما يتعلق بالتشبيهية التي يبدو أن فيضية أفلوطين تريد تفاديها، فقد نتساءل أليست المصادر المجازية للتشبيهية المادية عند أوغسطين أثمن فيما يخص مخطط السببية الإبداعية من النموذجية الأفلاطونية الجديدة التي تستند إلى هوية «الواحد»، والتي لا تتحاشى ما هو أكثر ثباتاً، لأنها محض تشبيهية شكلية. تبقينا استعارة الخلق يقظين ومحميين أيضا، في حين تنتزعنا النموذجية بطبيعتها الفلسفية. عن هذه النقطة انظر غوتون، ص198 ـ 199. وعن «الخالق الأبدي والخلق الزمني» انظر شرح مايرنغ المستفيض، ص17 ـ 57. وهو يشير هناك إلى طيماوس والتساعيات.

(29) إذا كانت لهذا النقص الأنطولوجي وظيفة في المحاججة غير اللاوجود في البرهان الشكي عن الزمن، المتعلق بـ«ما ليس بعد» الخاصة بالمستقبل، و«ما لم يعد» الخاصة بالماضي،

فإنه برغم ذلك يسم اللاوجود بميسم الافتقار الخاص بالمخلوقات: «لأننا نعرف، يا رباه، أن المدى الذي قطعه شيء ما، ولم يعد قائما، هو قياس موته؛ وأن المدى الذي لم يكنه شيء ما وهو الآن، هو قياس بدايته» (7:9). ومن هنا فصاعداً تتقابل الصفتان «الأبدي» (بالإضافة إلى رديفتها «السرمدي») و«الزمني». فالزمني يعني ما ليس بأبدي. وسنرى لاحقا ما إذا كان النفي يطال الجانبين. أما هنا فإن «الأبدي» يعني «ما لا يفسح المجال لما بعده». وبخصوص مرادفات الأبدية (مثل: ما لا يفنى، ما لا يعتريه الفساد، ما لا يتحول)، انظر مايرنغ، ص32، الذي يشير إلى طيماوس، 29(c). فلنحصر إذاً هاتين اللحظتين من الوظيفة التحديدية لفكرة الأبدية المتضمنة في هذين السلبيين: انها ليست مثل سائر الأشياء المصنوعة من مادة سابقة تخلقها الكلمة الإلهية؛ وأنها ليست صوتا تطلقه في الزمن الكلمة التي تتحدث به.

(30) يشير مترجمو الاعترافات ومؤولوها في «مؤلفات أوغسطين» إلى وجود ثغرة بين (10:11) و(10:12) تقسم الكتاب الحادي عشر بالطريقة التالية: 1. الخلق والكلمة الخالقة (3: 5 ـ 10: 12). 2. مشكلة الزمن (أ) قبل الخلق، 10: 12 ـ 14:17؛ (ب) وجود الزمان وقياسه، 14: 17 ـ 29:39. وقد أدى بي تحليلي إلى الجمع بين (1) و(2)، تحت عنوان: استنفار انتشار النفس عن طريق مقارنتها بالأبدية. علاوة على ذلك، فإن السؤال المنافي للعقل بوضوح الذي يبدأ مع الفقرة (10:12) يمتلك الأسلوب الملتبس نفسه الذي يسم أسئلة «كيف؟» (5:7) و«لماذا؟» (6:8)، التي تبدو لنا وكأن الاعتراف بالأبدية هو الذي يستدعيها. وأخيرا، فإن الالتباس والإجابات عنه ستبتعث النوع نفسه من تعميق التأمل في المناقشة السلبية للزمانية التي بدأت في (3:5).

(31) لقد استبعد أفلاطون أصلاً في طيماوس 37(e) الماضي والمستقبل من الأبدية دون أن يدلي بشيء عن الحاضر الأبدي. ويستشهد مايرنغ بنصوص أخرى لأوغسطين يؤول فيها مفهومي (stare) و(manere) عند الله بوصفهما حاضرا أبديا. ويؤكد بقوة (ص43) أن أوغسطين يقبل بجزء من الحجة في (10:12) لأنه يقول «إن إرادة الله ليست شيئا مخلوقا. فهي موجودة قبل أن يخلق الخلق...فإرادة الله جزء من جوهره». ويشبه مايرنغ هذا النص بما ورد في التساعية السادسة 8:13 و9:14. وهو يماهي التعبير الأول عن الحاضر الأبدي بالأفلاطونية الوسطى عند نومينوس قبل تشكيلها لدى أفلوطين (ويحيل بهذا الخصوص إلى بايرفالتس، ص170 ـ 73) ثم لدى غريغوري النيسي وأثناسيوس.

(32) يصعب علينا اليوم أن نتخيل كم كانت النزاعات مزعجة وعنيفة، تلك النزاعات التي تسببت فيها فكرة الخلق الزماني. ويبين غوتون كيف هيجها الصراع بين التأويل الحرفي والتأويل المجازي للسرد الكتابي عن الخلق «في ستة أيام»، ولا سيما ما يتعلق بالأيام الثلاثة السابقة على خلق أنوار السماء العظمى. انظر غوتون ص177 ـ 91.

(33) لا تتعلق المسألة هنا بمدى إخلاص الترجمة اللاتينية عن العبرية، بل بمدى تأثيرها في التراث الفلسفي.

(34) يحيل سوليناك هنا إلى إتين غيلسون، **الفلسفة والتجسد لدى القديس أوغسطين**، حيث يدرس النصوص المبدئية في عمل أوغسطين حول الآيات الشهيرة من سفر الخروج وآيات أخرى من المزامير. ويعلق سوليناك قائلا: «إن تعالي الأبدية في ضوء علاقتها بالزمن عند أوغسطين هو

تعالي إلهٍ شخصي خلق أشخاصا أخرى وينقلب بها. وهكذا فهو تعالي موجود يمتلك نفسه في حاضر لا نهاية له مقابل وجود كائنات تكمن عرضيتها الواضحة في تقلب الزمن» (المصدر نفسه، ص584).

(35) لستُ أناقش هنا السؤال ما إذا كانت فكرة الأبدية هي نفسها فكرة إيجابية، مثلما ينبغي أن يقودنا الإيمان بالكلمات (موجود أبدي، وساكن، وحاضر ..الخ). ويصح القول إن «البدء» و«التوقف» و«الانقضاء» هي ذاتها ألفاظ إيجابية، وأن الأبدية أيضا هي سلب الزمان، أو «آخر» الزمان. وحتى التعبير «الحاضر بالمطلق» ينكر أن حاضر الله له ماضٍ أو مستقبل. والذاكرة والتوقع هما تجربتان إيجابيتان تستندان إلى حضور صور انطباعية وعلاماتٍ صورية. ولا يبدو أن الحاضر الأبدي فكرة إيجابية خالصة إلا بسبب تجانسها مع الحاضر الذي يتقضى. وأن نقول عن شيء ما إنه أبدي يعني أن ننكر أنه نقلة سلبية أو إيجابية من المستقبل باتجاه الماضي. فهو يظل ساكنا ما دام ليس بالحاضر الذي ينسرب. والأبدية أيضا تفهم سلبيا على أنها ما لا يتضمن الزمن، أي إنها ما ليس زمنيا. بهذا المعنى، هناك نفي مزدوج: يجب أن أكون قادرا على إنكار ملامح تجربتي عن الزمن لكي أفهم هذه التجربة بوصفها افتقارا لما ينكرها. وهذا النفي المزدوج والمتبادل الذي تكون فيه الأبدية آخر الزمن هو الذي يكثف تجربة الزمن أكثر من أي شيء آخر.

(36) بير كورسيل: **أبحاث حول اعترافات القديس أوغسطين** (باريس، 1950)، الفصل الأول، حيث يؤكد أن مصطلح «الاعتراف» لدى أوغسطين يتخطى حدود الاعتراف بالذنوب والخطايا، ويشمل معنى الاعتراف بالإيمان والاعتراف كضرب من المديح والثناء. وتحليل الزمن ورثائية انتشار النفس يرتبطان بالمعنى الثاني والثالث للاعتراف عند أوغسطين. والسرد، كما أرى فيما يأتي، يندرج في ذلك.

(37) لقد أوحى تعبير (in regione dissimilitudinis) بعدد من الأعمال التي استعادها باستفاضة سوليناك (ص689 ـ 93). وتم التأكيد على الثروة الغزيرة التي ينطوي عليها هذا التعبير من أفلاطون إلى العصور الوسطى المسيحية إيتين غيلسون: Regio dissimilitudinis de Platon a saint Bernard de Clairvaux, Medieval Studies 9(1947): 108-30, & Pierre Courcelle, Traditions neo-platoniciennes et traditions chretiennes de la region de dissemblance, Archives d Histoire Literaire et Doctrinale du Moyen Age 24 (1927): 5-33.

(38) ولكن هل ينبغي علينا أن نوغل في التمييز، كما يفعل غوتون، «بين حركتين داخليتين يستطيع أن يميزهما الوعي، برغم أنهما تتبادلان التأثير، هما توقع المستقبل، الذي يحملنا نحو المستقبل، والامتداد إلى الأعلى، الذي يتجه بنا، دفعة واحدة، نحو الأبدي»؟ (ص137). وهل تشكل هاتان الحركتان شكلين للزمن، حيث يضيء انجذاب أوستيا الشكل الثاني؟ لا أعتقد ذلك، إذا ما تأملنا الطريقة الثالثة التي تؤثر بها الأبدية في تجربة الزمن، التي سأناقشها فيما يأتي. ويبدو أن غوتون مستعد للموافقة. ما يميز في الأساس وجهة نظر أوغسطين عن أفلوطين وسبينوزا هو استحالة الفصل الأنطولوجي بين الامتداد نحو الأعلى الذي يدعوه سبينوزا بالتوق إلى الوعي وتوقع المستقبل الذي يصير الديمومة لدى سبينوزا. ويؤكد انجذاب أوستيا هذا. لأنه خلافا للانجذاب عند الأفلاطونيين الجدد ضعف وانحدار. وسوف أعود إلى ذلك في الجزء الثاني.ويكون السرد ممكنا حيثما تجتذب الأبدية الزمن وترتفع به، لا حيثما تمحوه.

(39) ستانسلاس بورو: أصناف الزمانية عند القديس أوغسطين، أراشيف الفلسفة، 21 (1958): 323 ـ 58.

(40) ينبغي أن يضاف إليها التذكير (admonitio)، الذي علق عليه أ. سوليناك (ص562).

الفصل الثاني

(1) انظر أدناه: الملاحظة 4.

(2) رغم ذلك، سنعنى، من دون مبالغة، بجميع الإحالات في نص أرسطو التي توحي بعلاقة مرجعية بين النص «الشعري» والعالم «الأخلاقي» الواقعي.

(3) ج. ف. إيلس: «**فن الشعر عند أرسطو: الحجاج**» (مطبعة جامعة هارفرد، 1957)، أرسطو: «**فن الشعر**»، تقديم وشرح وتعليق: لوكاس (مطبعة جامعة أوكسفورد، 1968)، غولدن وهاردسن: «**فن الشعر لأرسطو: ترجمة وشرح لطلاب الأدب**»، (إنجلود كلف، 1968)، أرسطو: فن الشعر، ترجمه إلى الفرنسية: هاردي (باريس، 1969)، أرسطو: «**فن الشعر**»، ترجمه إلى الفرنسية وشرحه: روسلين دوبان ـ روك وجان لالو، (باريس، 1980). وينبغي لي أن أعترف أيضا بديوني لكتاب جيمس ردفيلد: «**الطبيعة والثقافة في الألياذة: مأساة هكتور**» (مطبعة جامعة شيكاغو، 1957).

(4) تبنيت في النص الفرنسي من هذا الكتاب ترجمة دوبان ـ روك ولالو، دون إحداث تبديلات تذكر، إلا ما يتعلق منها بترجمة كلمة (تاريخ)، ولقد فعلت ذلك لما لهذه الكلمة من أهمية في الفصول اللاحقة من هذا العمل. أما هنا فسأستشهد بترجمة هوتون: «**فن الشعر لأرسطو**»، نيويورك، 1982.

(5) يقترح إيلس هنا ترجمة كلمة (mimesis) حين تظهر في النص بصيغة الجمع فيقول: (محاكيات)، ليوضح أن عملية المحاكاة تعبر عن الفعالية الشعرية نفسها. والواقع أن اللاحقة (sis-) التي تنتهي بها الكلمات (poiesis) و(sustasis) وكذلك (mimesis) تشير إلى الخاصية التي تدل على عملية في كل حالة من هذه الألفاظ.

(6) إن عبارة (التمثيلات في الصور)، المشار إليها في الفصل الأول، المكرس لكيفية التمثيل، لا لمحتواه، أو طريقته ـ انظر ما سيأتي ـ تستمر في توفير توازيات توضيحية مستعارة من الرسم.

(7) «المأساة هي محاكاة فعل خطير وكامل وله طول؛ مكتوبة بلغة مزخرفة، تستخدم جميع أنواعها كلا على حدة في مختلف الأجزاء، بطريقة أداء الفعل، وليس سرده، فتحدث تأثيرها من خلال الشفقة أو الخوف، (وهذا ما نسميه بـ) تطهير الانفعالات».

(8) يرد أرسطو هنا على أفلاطون، الذي يرد على جورجياس. انظر ردفيلد، ص45. والمعروف أن جورجياس يثني على الفنانين والرسامين لمهارتهم في خداعنا. وقد استمد منه سقراط الحجة ضد الفن وقوته التي يوفرها في المضاربة بين الآراء. وتخضع مناقشة المحاكاة في الكتاب العاشر من الجمهورية بأسرها لانعدام الثقة هذا. والتعريف الشهير للفن بوصفه محاكاة المحاكاة، مما يتسبب في جعله بعيدا عن الواقع مرتين، وموصوما بـ«محاكاة انفعالات الآخرين»

أمر معروف. ولا يستطيع المشرع إلا أن يرى في الشعر النقيض الضروري للفلسفة. وهكذا يمثل «فن الشعر» لأرسطو ردا على الكتاب العاشر من الجمهورية. لأن المحاكاة، عند أرسطو، هي فعالية تعلمنا شيئا ما.

(9) «وسائل» التمثيل، التي ألمحنا إليها سابقا، والتي هي أكثر عددا من الوسائل التي تستخدمها المأساة والملهاة والملحمة، هي دائما فنون التأليف.

(10) أفضِّل هذه المفردات الهوسرلية على المفردات السوسيرية التي استخدمها دوبان ـ روك ولالو، اللذان نظرا إلى المحاكاة بوصفها الدال، وإلى الممارسة بوصفها المدلول، واستبعدا وجود مرجع خارج اللغة (انظر: ص219). أولا، لأن ثنائية الدال/ المدلول تبدو غير مناسبة بالنسبة لي، لأسباب شرحتها في كتابي **حكم الاستعارة**، وهي أسباب استعرتها من بنفنست، لأن النسق الدلالي لجملة الخطاب سابق على جملة النص، التي تتكون منها الجمل. زد على ذلك، أن علاقة التعقل الصوري ـ التعقل المضموني noetic-noematic لا تستبعد إمكانية التطوير المرجعي، التي تمثلها لدى هوسرل إشكالية التحقيق. وأرجو أن أبين فيما يأتي أن التلازم المتعلق بالتعقل المضموني الصارم بين التمثيل والممثل، أو المحاكاة والمحاكى، لا يستنفد المحاكاة الأرسطية، بل هو بالأحرى يفتح الطريق أمام بحث مراجع الفعالية الشعرية التي يقصدها الحبك على جانبي المحاكاة/ الحبكة.

(11) دوبان ـ روك ولالو: .(les aggissants)

(12) أرفع أو أوضع من ماذا؟ يقول النص: «أفضل مما نحن عليه». سأناقش فيما يأتي الإحالة في «فن الشعر» إلى سمة فعل «أخلاقي» في العالم «الواقعي». وسألصق هذه الإحالة باستعمال لمصطلح المحاكاة لا يحكمه التلازم المتعلق بالتعقل المضموني مع الحبكة بصرامة. ويجب أن نلاحظ أن هذه الإحالة إلى الأخلاق تصح تماما على ميدان فعالية المحاكاة بكامله، ولاسيما في الرسم. وليس التمييز بين الكوميديا والتراجيديا، بهذا المعنى، سوى تطبيق واحد لمعيار «الكيفية» على فنون اللغة المنظومة.

(13) في تعليقه على الفصل الثالث، المكرس لطريقة المحاكاة، يلاحظ إيلس أن الطرائق الثلاث ـ السردية والخليطة والدرامية ـ تشكل متوالية تجعل من الطريقة الدرامية المحاكاة المثلى، بفضل الخاصية المباشرة للتعبير عن الصدق الإنساني، حيث الشخصيات التي تقوم بالفعل الممثَّل أو المحاكى (انظر: إيلس، ص101).

(14) يستخدم أرسطو المفردتين (apangelia)(الفصل الثالث) (و) (diegesis)في الفصلين 23و26): «في الملحمة يشكل السرد.».. وتأتي هذه الكلمة من جمهورية أفلاطون (392 ـ 94). ولكن بينما يقابل السرد عن طريق المحاكاة، لدى أفلاطون، السرد البسيط، حيث تتحدث شخصية معينة إلى شخصية أخرى بكلام مباشر، تصير المحاكاة لدى أرسطو مقولة جامعة واسعة تضم كلا التأليفين الدرامي والحكائي.

(15) لا يتردد دوبان ـ روك ولالو، في شرحهما (ص370)، عن الكلام على السرد الحكائي recite diegetique والسرد القصصي recite narratif بغية تمييز السرد الذي يرويه الراوي (استنادا إلى تعريف الفصل الثالث من (**فن الشعر**). ولذلك يمكننا نحن أيضا أن نتحدث عن السرد الدرامي

ونعطي كلمة (سرد) خاصية نوعية في ضوء علاقتها بالنوعين، الدرامي والحكائي.

(16) قد نوهن التناقض بين حكمه عن المرئيات البصرية، وإيمانه الرديء قليلا الذي يود أن يحظى بالقبول على تفضيله المأساة دون تفحص الطريقة الشكلية التي تستبعد الحاجة إلى أفضلية فعلية، بالطريقة التالية. ونستطيع القول، مع دوبان ـ روك ولالو (ص407)، إن الكتابة تضم جميع السمات المكونة لفعالية المحاكاة، من دون وجود المؤثرات البصرية، وإن الطريقة التي يرد فيها النص تنطوي على جميع ما تتطلبه عناصر الرؤية. وأود أن أعرض ذلك كما يلي: الكتابة، من دون مؤثرات بصرية، هي توجيه للمؤثرات البصرية. والمؤثرات الفعلية ليست ضرورية لوجود التوجيه. ويصح هذا على العلامات الموسيقية.

(17) هنري جيمس: مقدمة «**صورة سيدة**»، في كتاب بلاكمور: فن الرواية، نيويورك، 1934، ص42 ـ 48.

(18) فرانك كيرمود: نشوء الأسرار (مطبعة جامعة هارفرد، 1979)، ص75 ـ 77. وبالطريقة نفسها يلاحظ ردفيلد أن الإلياذة تدور حول غضب أخيل ومصير هكتور المأساوي. ولكن في الملحمة حيث لا يتم الإعلان عن توجه الشخصيات نحو الباطن، لا يُعدّ سوى التفاعل بينها. وبالتالي لا تحتاج الشخصية سوى إبراز الأهمية بتوليد الحبكة (ردفيلد، ص22). وهكذا لا يكون هناك نزاع طويل حول الأفضلية إذا فهمنا من الحبكة «أنها الوحدة التصورية الضمنية التي تعطي للعمل شكله الفعلي» (المصدر نفسه، ص23). وهذا هو الاختيار الذي تبنيته طوال هذا العمل.

(19) «لقد قلتُ إن المأساة هي محاكاة فعل كلي وكامل في ذاته ولها طول معين».

(20) يصر إيلس على موقف الفصل هذا بين المنطق والتتابع الزمني التاريخي (الكرونولوجيا). والشئ الوحيد المهم عنده هو الضرورة الداخلية التي تجعل من الاحتمال أو الضرورة «القانون الفيصل للشعر» (إيلس، ص282). بل يذهب أبعد من ذلك ليرى في هذا المخطط الزمني المكثف «نوعا من الوجود البارمنيدي في عالم الفن» (المصدر نفسه، ص294). وهو يقيم حجته على حقيقة أن أرسطو، عند حديثه عن الملحمة في الفصل (23)، يحذر من كون «بنيتها ينبغي أن لا تتماثل مع التواريخ، التي لا تقدم بالضرورة فعلا واحدا، بل فترة زمنية واحدة». وسيقابل أرسطو هذا النقل عن زمن واحد بالكليات أو العموميات التي هي لازمنية (إيلس، ص564). ولا أعتقد أن من الضروري دفع المقابلة بين المنطق والتتابع الزمني التاريخي إلى هذا الحد، على حساب إنكار القرابة بين «فن الشعر» و«الأخلاق». ومن ناحيتي سأحاول في الفصل التالي بلورة فكرة لازمنية عن الزمانية السردية. ألا يتحدث إيلس نفسه عن الوقائع التي تحتويها دراما معينة بوصفها «وقائع ليست في الزمن الاعتيادي»..؟ ولذلك لا يمكن تجاهل الزمن الدرامي تجاهلا كليا حالما نهب الدراما أفضلية «تمثيل مختلف أقسام القصة لكونها تفعل في وقت واحد». ويستحق المنظور الزمني الفريد الذي يفرضه فعل ما تؤديه الشخصيات نفسها التأمل في زمن السرد الحكائي، وفي زمن الحبكة التي تغطي كلا منهما.

(21) بخصوص «استجابتنا العقلية» لمحاكيات الفنان، انظر تعليق إيلس على الفقرة (48). ويؤكد جيمس ردفيلد بقوة، أيضا، على أن المحتمل بالنسبة للوظيفة التربوية للمحاكاة هو الكلي بطريقته الخاصة (المصدر نفسه، ص60). فالحبكة هي التي تبعث على المعرفة (ص60 ـ 67).

وبذلك يظل «فن الشعر» قريبا من بلاغة القرن الخامس وتأكيدها على المحاججة. وبينما تضاف الحجة في المحاكم الشرعية للسرد، الذي يكون هو نفسه أمرا عارضا، تضمن الدراما حجتها في حبكتها وتبني شروط الواقعة على أساس الحبكة: «نستطيع إذاً أن نعرف القص بأنه حصيلة بحث افتراضي في العلل الوسيطة للفعل، وهو بحث كان قد أفضى بالشاعر إلى الاكتشاف والاتصال في قصة ذات نمط كلي من الاحتمال أو الضرورة البشريين» (ردفيلد، ص60). وهكذا «فالقص هو حصيلة نوع من البحث» (ص79): كيف حصل ذلك..؟ من مثل بهذه الطريقة؟ وعلى غرار ذلك، يقول غولدن: «تختزل الأحداث من خلال المحاكاة إلى شكل، وهكذا مهما كانت الوقائع مشوبة فإنها تنقى وتخلص إلى معقولية» (غولدن، ص236).

(22) يستعمل هنا دوبان ـ روك ولالو مصطلح (الأخبار) بدلا من (التاريخ)، الذي يترجمان به المصطلح اليوناني (ميثوس). ولا يترك هذا الاختيار أي متسع لحكم سلبي عن كتابة التاريخ.

(23) يتساءل إيلس: «صانع ما حدث! ليس المقصود صانع فعلية الأحداث، بل صانع بنيتها المنطقية، صانع معناها؛ فكونها حدثت أمر عرضي بالنسبة لكونها مؤلفة» (إيلس، ص321).

(24) لقد أوردنا المقتبس كاملا من قبل: «لقد قلتُ إن المأساة هي محاكاة فعل كلي وكامل في ذاته ولها طول معين». وفي السياق المباشر لهذه الفقرة لا يعلق أرسطو إلا على الكامل والطول.

(25) يترجم ردفيلد الفقرة 50(b24-25) كما يأتي: «ليست المحاكاة فعلا مكتملا وحسب، بل تدور حول أشياء مثيرة للشفقة والخوف؛ وينبغي أن تحدث هذه الأشياء حين تحدث معاكسة للتوقع بسبب تتاليها واحدا بسبب الآخر». وهي لدى إيلس: «مخالفة للتجربة ولكنها الواحد بسبب الآخر». أما لدى غولدن فهي: «مخالفة لما هو متوقع، ولكنها الواحد بسبب الآخر».

(26) هل تحافظ مأساة أوديب على طبيعتها التحولية بالنسبة لنا نحن الذين نعرف إطار القصة ونهايتها؟ نعم، إذا لم نعرف المفاجأة من خلال نوع من المعرفة الخارجية، بل من خلال علاقة التوقع الذي يخلقه السياق الداخلي للحبكة. ويحدث العكس في توقعنا، ولكنه تخلقه الحبكة. انظر النقاش التالي للعلاقة بين هذه البنية الداخلية ومزاج الجمهور.

(27) إنه دور الثقافة، كتحول من الجهل إلى المعرفة، وبهذه الحدود سأتكلم في الملاحظة التالية، لتعويض الأثر المدهش الذي يتضمنه القلب والتحول من خلال الوضوح الذي ينقله. وعند الإفلات من خداع الذات يدخل البطل إلى حقيقته، ويدخل المتفرج إلى معرفته بهذه الحقيقة. بهذا المعنى، ربما يكون إيلس مصيبا لربطه مشكلة الخطأ المأساوي بمشكلة التعرف. فالخطأ، في الأقل ما دام يتكون من جهل وخطأ، هو حقا الوجه الآخر للتعرف. وسيكون من المهام الأساسية للجزء الثاني من هذا العمل أن يقيم جسرا بين التعرف بمعناه الأرسطي وبمعناه الهيغلي والتكرار بمعناه الهيدغري.

(28) Hermann Lubbe, "Was aus Handlungen Geschichten macht," in Jurgen Mittelsrass and Manfred Riedel, eds., Vernunftiges Denken (BerlinLNew York: Walter de Gruyter, 1978),pp.237-50.

(29) ربما تكون حدود النموذج أكثر وضوحا في حالة التعرف، حيث يحصل التغير من

الجهل إلى المعرفة في إطار علاقات «تفضي إما إلى الصداقة أو العداوة من جهة أولئك الأشخاص الذين يتسمون بالسعد أو النحس». وبالتأكيد فإن الصداقة تتعدى حدود روابط الدم، لكنها تشكل قيدا ضيقا جدا. ويجدر بنا أن نتساءل ما إذا كانت الرواية الحديثة، في الأقل بالصيغة التي اتخذتها مع رواية ريتشاردسن (باميلا)، وهي تحبذ حصيلة الفعل، تعيد تشكيل مكافئ هذا القيد المتمثل في الصداقة أو العداوة، بحيث يكون عامل الوضوح مكافئا للتعرف عند أرسطو.

(30) يقول ردفيلد: «يشكل الانفعال والتعلم معا القيمة التي نميز بها السرد المتقن. وإنني لأشك في كون أرسطو عنى بالتطهير katharsis هذا الجمع بين الانفعال والتعلم بالضبط» (ص67).

(31) ليس سوء التقدير (hamartia) بحالة متطرفة من التنافر وحسب. بل هو يسهم أكثر في الخاصية المأساوية للعمل بوصفه مبحثا. لأنه يجعل من النحس عن غير استحقاق أمرا إشكاليا. وتأويل الخطأ المأساوي هو وظيفة المأساة بوصفها بحثا في نقاط القوة والضعف التي تنتاب الثقافة (ردفيلد، ص89). وسأعود فيما بعد إلى دور العمل الشعري هذا من حيث وظيفته في الكشف عن وظائف الثقافة.

(32) يلاحظ إيلس مصيبا أن هذا التمييز يجعل منا قضاة. ولكننا ندخل إلى الحكم والقضاء، على نحو ما يحصل في محكمة لزملاء من الناس، لا على نحو ما يدخل وزراء العدل. هكذا يأخذ تطهير الشفقة والخوف محل إدانة ولعن. ولسنا نحن من يقوم بهذا التطهير، بل هي الحبكة. ونحن نعيد هنا اكتشاف الربط المقترح سابقا بين الخلل المأساوي والتعرف. فالتطهير هو العملية الكاملة التي تحكمها بنيتها وتبلغ أوجها في التعرف.

(33) يترجم غولدن هذا كما يلي: «ما دام الشاعر يحدث المتعة من الشفقة والخوف من خلال المحاكاة، فإن من الواضح أن هذه الوظيفة ينبغي أن تؤدى بالعوارض». ويعلق إيلس: «تُستمد المتعة من الشفقة والخوف، ولكن بوساطة المحاكاة». (التأكيد منه، ص411).

(34) سيلاحظ القارئ أنني لم أناقش التمييز بين «التعقيد» (desis) و«حل العقدة» (lusis) في الفصل (13). وكون أرسطو يدخل التعقيد في الوقائع «خارج» الحبكة يجعلني أفكر أننا يجب أن لا نضع هذا التمييز على المستوى نفسه الذي نضع فيه سمات الحبكة المعقدة الأخرى، التي تكمن معاييرها في «داخلها». وهذا هو السبب في كون نقد مفهوم الخاتمة السردية التي تنهض حجتها على التباسات هذا التحليل، لا تلامس سوى مقولة سطحية ومتغايرة وربما أضافها أرسطو لاحقا، ولا تشكل جوهر مفهومه عن الحبكة.

(35) يؤكد جيمس ردفيلد تأكيدا بالغا على هذه الرابطة بين الأخلاق وفن الشعر. وكلا الحقلين يهتم بتحقيق السعادة. وفي الواقع، فإن الأخلاق تهتم بالسعادة في صورتها الممكنة. فتتأمل في شروطها وفضائلها. غير أن الرابطة بين هذه الفضائل وظروف السعادة تظل تعتمد على العوارض. وحين يؤلف الشعراء حبكاتهم يضفون المعقولية على هذه الرابطة العارضة. وحيثما تكون المغالطة الواضحة: «يدور السرد حول السعادة غير الواقعية والشقاء الوهمي، ولكن هذين فعليان». هذا هو الثمن الذي يسدده السرد ليعلمنا عن السعادة والحياة اللتين سماهما تعريف المأساة: «المأساة هي محاكاة الأفعال والحياة، لا الناس. ففي الفعل توجد السعادة والشقاء».

(36) سنرى في الجزء الثاني ما الفائدة التي يستمدها كلود بريمون من هذه الأفكار عن التطوير والضرر في عمله «منطق المرويات الممكنة». ويمكننا متابعة دوبان ـ روك ولالو حين يقولان إن فن الشعر يقلب علاقة الأسبقية التي تقيمها الأخلاق بين الفعل والشخصيات. يقولان إن الشخصيات، في الأخلاق، تأتي أولا، بينما تنتقل في الشعر إلى المرتبة الثانية: «ينشأ هذا القلب في علاقة الأسبقية بين الفاعل والفعل مباشرة من تعريف الشعر الدرامي بكونه تمثيلا للفعل» (ص196). وقد نلاحظ مع إيلس أن الفعل في الأخلاق هو الذي يبحث في الخاصية الأخلاقية لدى الشخصيات. على أية حال، كيف يمكن إدراك هذا القلب المزعوم إذا كان ترتيب الصدارة التي يقلبها فن الشعر لم يحافظ عليه القلب؟ ليس من شك في موافقة دوبان ـ روك ولالو. إذ يحتفظ موضوع فعالية المحاكاة، عندهما، ليس فقط في هذا الفصل بل ربما حتى النهاية بالمعنى الغامض لوجود نموذج للموضوع (الموضوع الطبيعي المحاكى) ونسخة منه (الصنيعة المخلوقة). وهما يلاحظان «أن فعالية المحاكاة (لمن يحاكون الأفعال) تقيم علاقة معقدة بين الموضوعين؛ النموذج والنسخة. فهي تنطوي في الوقت نفسه على مشابهة واختلاف، وتماهٍ وتحويل، في حركة واحدة وحيدة» (ص157).

(37) المقطع 51(20-a16) مثير بهذا الخصوص، لأنه يتحدث عن الأفعال التي يؤديها شخص واحد، ولا تتماشى مع إنتاج فعل موحد مفرد.

(38) يلاحظ ردفيلد (ص31 ـ 35) أن القصص التي تدور حول الأبطال، والتي يتداولها التراث، تتناقض مع القصص التي تدور حول الآلهة، إذ هي قصص عن الكوارث وضروب المعاناة، التي يتم قهرها أحيانا، وغالبا ما يتم احتمالها. وهي لا تتحدث عن تأسيس مدن، بل عن دمارها. يأخذ شاعر الملحمة منها اسم البطل الشهير، ويكتب ذكرياته. ويستمد شاعر المأساة، أيضا، من هذا المصدر، مع تحفظ واحد وهو «أن القصص يمكن أن تستعار، لكن الحبكات لا تستعار» (ص58).

(39) موقفي الشخصي، الذي سأطرحه في الفصل التالي، قريب من موقف هانز روبرت ياوس: «**نحو جماليات للتلقي**»، ترجمة باهتي (مطبعة جامعة مينيسوتا، 1982) ص3 ـ 75، وأيضا من فكرته عن الإمتاع. انظر أيضا ياوس: التجربة الجمالية والتأويلية الأدبية (مطبعة جامعة مينيسوتا، 1982) ص3 ـ 220.

(40) تفسر المنزلة المختلطة للإمتاع، على سطح العمل ولدى الجمهور دون شك، لماذا يكون للمؤثرات البصرية هذا الموضع القلق في سياق «فن الشعر». فمن ناحية، يقال لنا إنها ليست وثيقة الصلة بفن الشعر، لأن المأساة تحقق وظيفتها حتى من دون أن يؤديها ممثلون أمام الجمهور. ومن ناحية أخرى، فهي أحد أقسام المأساة. ولذلك، وبرغم كونها ليست بالجوهرية، لا يمكن في الواقع استبعادها لأن النص يعطينا شيئا ما لنراه، وحين لا تعطينا شيئا لنراه، فإنها تعطينا شيئا لنقرأه. والقراءة، وهي النظرية التي لا يحضر فيها أرسطو، ليست سوى بديل عن المؤثرات البصرية. إذ من يمكنه سوى المتفرج، أو بديله القارئ، أن يقيم الطول الصحيح لعمل ما، إذا لم نحدده بأنه يجب ان يضم البداية والنهاية في نظرة واحدة؟ فمتعة التعلم تحدث من خلال الرؤية.

(41) دوبان ـ روك ولالو مصيبان في قولهما: «إن المقنع هو المحتمل فقط منظورا إليه من

خلال أثره في المتفرج، وبالتالي فهو المعيار النهائي للمحاكاة» (ص382).

(42) ولفغانغ آيزر: **«القارىء الضمني»**، مطبعة جامعة جونز هوبكنز، 1974، ص274 ـ 94.

(43) بالنسبة لإيلس، ما يحقق التطهير هو عملية المحاكاة نفسها. وما دامت الحبكة هي المحاكاة، فإن الحبكة هي التي تقوم بالتطهير. ولهذا فالتلميح إلى التطهير في الفصل السادس لا يشكل إضافة، بل هو بالأحرى يفترض نظرية الحبكة بكاملها. انظر: ليون غولدن: التطهير، مداخلات الجمعية الفيلولوجية الأمريكية 43 (1962) 51 ـ 60. ومن جانبه يكتب ردفيلد قائلا: «الفن، بقدر ما يتحقق في شكل معين، هو عملية تطهير... فحين يصل العمل إلى خاتمته ينبغي أن نرى أن كل شيء كما ينبغي له أن يكون بحيث لا يمكن إضافة شيء أو رفعه. وهكذا يأخذنا العمل عبر الشائبة إلى النقاء؛ فقد تم لقاء الشائبة والتخلص منها بقوة الفن الشكلي» (ص161). فالتطهير هو عملية تضميد وتعقيم بحيث إن الفنان يعطي شكلا من خلال «اختزال»، إذا استعملنا مصطلحا مستعارا من ليفي ـ شتراوس: «وعلامة هذا الاختزال هي الخاتمة الفنية» (ص165). ولأن العمل القصصي مكتفٍ ذاتياً، فإن الفن في حياة المحاكاة يمكن أن يجعل من المواقف غير المعقولة في الحياة معقولة في الفن» (ص166). ولذلك لدوبان ـ روك ولالو الحق الكامل في أن يترجما (catharsis) بأنه تعقيم (epuration).

(44) بول ريكور: «العملية الاستعارية بوصفها **تعرفا وخيالا وشعوراً»**، مجلة البحث النقدي، 5، (1978): 143 ـ 59.

(45) يستهدي عمل ردفيلد بكامله بموضوعة أثر التفكير الشعري في الثقافة، حيث يعرف الثقافة بالألفاظ التالية «تلك الأشياء التي **لا تؤدى** بالاختيار والجهد وباستعمال المعرفة هي التي تشكل عالم الثقافة» (ص70). وتكمن المقابلة بين الطبيعة والثقافة في الأساس في المقابلة بين اللازم والعرضي: «فالقيم والمعايير.. ليست لوازم للفعل، بل هي (غائيا) مصادر الفعل». «وتشكل اللوازم عالم الطبيعة؛ بمعنى أنها أشياء لا يمكن إيجادها بطريقة أخرى» (ص71). وبالنتيجة، فإن معنى العمل الفني لا يتحقق إلا في أثره في الثقافة. وهذا الأثر، عند ردفيلد، أثر حاسم. إذ تولد الدراما من غوامض القيم والمعايير الثقافية. وإذ يركز الشاعر عينيه على المعيار، يقدم لجمهوره قصة ذات إشكالية وشخصية منحرفة (ص81). «هكذا يختبر الشاعر حدود الثقافة..حيث تصبح الثقافة نفسها في المأساة إشكالية» (ص84). ولقد جربت الملحمة، قبل المأساة، هذه الوظيفة من خلال «مسافتها الملحمية». وتصف الملحمة العالم البطولي لجمهور يسكن في عالم آخر، هو العالم الاعتيادي» (ص36). في البداية يجرب الشاعر سلطته التعليمية بإرباك الجمهور، ثم بتقديم تمثيل منظم لموضوعات الخراب والفوضى من أغانيه البطولية. لكنه لا يحل المعضلات الحياتية. في الإلياذة، على سبيل المثال، لا ينكشف الاحتفال الجنائزي للمصالحة عن معنى، بل يوضح غياب المعنى في كل فعل حربي. «ينهض الفن الدرامي من معضلات الحياة وتناقضاتها، لكنه لا يعد بحل هذه المعضلات؛ بل بالعكس، يمكن للفن المأساوي أن يبلغ ذروة اكتماله الشكلي في اللحظة التي يكشف لنا أن هذه المعضلات كلية وعامة وضرورية» (ص219). «لا يقدم الشعر إرضاء للبشرية، بل يقدم المعقولية» (ص220). تلك هي الحالة، ولا سيما مع المعاناة عن غير استحقاق، التي يفاقمها الخطأ المأساوي. «من خلال معاناة شخصيات المأساة من غير استحقاق تُنقَل لنا مشكلة الثقافة» (ص87). «فسوء التقدير hamartia، من حيث هو نقطة عمى في التنافر،

هو أيضا نقطة العمى فيما تعلمه المأساة». وبهذا المعنى نستطيع أن نخاطر بتسمية الفن «نفي الثقافة» (ص218). وسأعود في الجزء الثاني، بمعونة ياوس إلى وظيفة العمل الأدبي هذه التي تجعل من تجربة الثقافة المعيشة تجربة إشكالية.

الفصل الثالث

(1) انظر مساهمتي: «خطاب الفعل»، في بول ريكور ومركز الظاهراتية، دلاليات الفعل، (باريس، منشورات المركز القومي للبحث العلمي، 1977) ص3 ـ 173، ولا سيما الصفحات 21 ـ 63.

(2) عن مفهوم «الفعل الأساسي» انظر آرثر دانتو: «الأفعال الأساسية»، الفصلية الفلسفية الأمريكية 2 (1965): 141 ـ 48؛ وأعيد نشرها في ألان وايت (محرر): «**فلسفة الفعل**»، منشورات جامعة أوكسفورد، 1968، وأنسكومب: «القصد» (بيزل بلاكويل، 1957). وأخيرا عن مفهوم تداخل العلاقة بفكرة النظام الفيزياوي المغلق انظر: فون رايت: «**التفسير والفهم**» (إيثاكا، منشورات جامعة كورنيل، 1971).

(3) انظر «**خطاب الفعل**»، ص 113 ـ 32.

(4) غليفورد غيرتز: تأويل الثقافات: مقالات مختارة (نيويورك، 1973).

(5) في واحد من المقالات التي كرستها لوضع أهم إشارات الوساطة الرمزية، كنت أميز بين الرمزية التكوينية والرمزية التمثيلية .(**البنية الرمزية للفعل**)، في (**الرمزية**)، أعمال المؤتمر الدولي الرابع عشر للبحث العلمي، ص31 ـ 50). أما اليوم فتبدو لي هذه الألفاظ غير مناسبة. وقد تناولت هذا الموضوع أيضا في مقال: L'Imagination dans le discours et dans l'action, in Savoir, faire, esperer: les limites de la raison (Brussels: Publications des Facultes Universitaires Saint-Louis, 1976),vol, 1, pp. 207-28.

(6) هذه هي النقطة التي يقترب فيها معنى كلمة (رمز) الذي أؤكده من المعنيين الآخرين اللذين فصلتهما أنا نفسي عنه. وكل رمزية، من حيث هي مؤولة للسلوك، هي أيضا نظام تسجيلي يوجز، كما تفعل الرمزية الرياضية، عددا كبيرا من تفاصيل الفعل، وتوجه، كما تفعل الرمزية الموسيقية، مسار التنفيذات والأداءات القابلة لتحقيقها. ولكنها مؤولة تغطي ما يسميه غيرتز بـ«الوصف الكثيف»، حيث يقدم الرمز علاقة ذات شقين من المعاني في إيماءة أو سلوك يغطيه تأويلها. إذ يمكننا أن نأخذ التصور التجريبي عن إيماءة ما بوصفها معنى حرفيا يحمل معنى مجازيا. وقد يبدو هذا المعنى، عند الحدود، في بعض الحالات مجاورا للسرية والغموض، حين يعاد كشف التشفير عن المعنى الخفي. وهذه هي الكيفية التي يبدو فيها طقس اجتماعي معين للغرباء عنه، دون محاولة إضفاء أي تأويل باطني أو هرمسي عليه.

(7) انظر مقالتي: «نموذج النص: الفعل ذو المعنى منظورا إليه بوصفه نصا»، البحث الاجتماعي 38، (1971): 529 ـ 62.

(8) انظر بيتر ونتش: «**فكرة العلم الاجتماعي وعلاقته بالفلسفة**»، (روتلج وكيغان بول، 1958) ص40 ـ 65.

(9) لقد استشهدت بمثال سابقا: جيمس ردفيلد: **«الطبيعة والثقافة في الإلياذة»**، انظر ما سبق ص50.

(10) سأعود مطولاً إلى دور «التكرار» في مناقشتي العامة لظاهراتية الزمن في الجزء الثاني.

(11) انظر مارتن هيدغر: **«الوجود والزمان»**، ترجمة ماكوري وروبنسن، نيويورك، 1962، المقاطع 78 ـ 83.

(12) «يتأرخ الدزاين (الوجود هناك) من يوم إلى يوم بسبب طريقته في تأويل الزمن بتأريخه..» (المصدر السابق ص466). وتذكر تأمل أوغسطين في (اليوم) الذي يرفض أن يختزله اختزالا بسيطا وخالصا لدورة الشمس. ولا يتابعه هيدغر في طريقته. بل يفرق بين «المقياس الطبيعي للزمن» والمقاييس الأدواتية المصطنعة جميعاً. والزمن الذي نوجد فيه هو زمن ـ العالم (weltzeit)، وهو «أكثر موضوعية» من أي موضوع، و«أكثر ذاتية» من أية ذات. وبالتالي فهو ليس في الداخل ولا في الخارج.

(13) ولفغانغ آيزر: **«فعل القراءة: نظرية الاستجابة الجمالية»** (مطبعة جامعة جونز هوبكنز، 1978)، الفصل الثالث.

(14) ثمنا لهذا التعميم سيتمكن مؤرخ من طراز بول فين من تعريف الحبكة بأنها تركيبة ذات خواص متنوعة من الأهداف والعلل والمصادفات، فيجعل منها دليلا لكتابته التاريخية في كتابه (**شرح على كتابة التاريخ**). وعلى نحو تكميلي، وإن لم يكن مناقضا له، يرى فون رايت في الاستدلال التاريخي تركيبة من قياسات عملية وسلاسل سببية تحكمها القيود النسقية. وعلى أنحاء مختلفة، تضم الحبكة سلاسل متغايرة.

(15) إنني أستعير فكرة «الفعل التصوري» من لويس منك. وهو يطبقها على الاستيعاب التاريخي، بينما أوسعها على ميدان الفهم السردي بأسره.

(16) سأنظر في بعض التطبيقات الأخرى في الطبيعة التأملية للحكم في التاريخ، لاحقا في الفصل السادس.

(17) أستعير هذا المفهوم عن (إمكانية المتابعة) من غالي، **«الفلسفة والفهم التاريخي»** (نيويورك، 1964). وسأناقش في القسم الثاني القضية المركزية في كتاب غالي، وهي تحديدا أن التاريخ نوع من جنس القصة.

(18) لا يلغي هذا التصنيف الطبيعة الزمنية الواضحة في التخطيطية. ويجب أن لا نغفل الطريقة التي يربط بها كانط تكوين التخطيطية بما يسميه بالتحديدات القبلية للزمن: «وهكذا فالتخطيطات ليست سوى تحديدات قبلية للزمن بما ينسجم مع القوانين. وتربط هذه القوانين نسق المقولات إلى السلاسل الزمنية، والنسق الزمني، وبالتالي إلى الإطار الزمني لجميع الموضوعات الممكنة» (إمانويل كانط: **«نقد العقل الخالص»**، ص185). لكن كانط لم يميز سوى تلك التحديدات الزمنية التي تسهم في التشكيل الموضوعي للعالم الفيزياوي. وتنطوي تخطيطية الوظيفة السردية على تحديدات من نوع جديد، هي بالضبط التحديدات التي وصفناها في جدل سمات الأحداث المثالية وتصور الحبك.

(19) روبرت شولز وروبرت كيلوغ، في كتابهما **طبيعة السرد**، منشورات جامعة أوكسفورد

1966، مصيبان في التمهيد لتحليلهما أصناف الفعالية السردية الرئيسة بمراجعة مستفيضة لتاريخ السرد في الغرب. ويوجد ما أسميه بتخطيط الحبك من تطوره التاريخي. ولهذا السبب يختار أورباخ في كتابه «**المحاكاة**» (مطبعة جامعة برنستون، 1953) أن يطعم تحليله وتقويمه لتمثيل الواقع في الأدب الأوربي بعينة من النصوص المتنوعة ولكن المخططة بثبات.

(20) يلاحظ أرسطو أننا لا نعرف سوى الكليات أو العموميات ـ حيث لا يوصف الفرد. لكننا نصنع أشياء فردية. انظر غرانغر: «**مقالة في فلسفة الأسلوب**» (باريس، 1968)، ص5 ـ 16.

(21) انظر روي شافر: «**لغة جديدة للتحليل النفسي**» (مطبعة جامعة ييل، 1976)؛ «**اللغة والبصيرة**» (مطبعة جامعة ييل، 1978)؛ السرد في حوار التحليل النفسي، مجلة البحث النقدي 7، (1980). مقالتي: **قضية البرهان في كتابات فرويد التحليلية النفسية**، في كتاب فلسفة بول ريكور (بوسطن، 1978). وقد سبق أن نشرت هذه المقالة باختلاف قليل بعنوان: قضية البرهان في التحليل النفسي، مجلة جمعية التحليل النفسي الأمريكية 25، (1977).

(22) انظر: Wilhelm Schapp, In Geschichten Verstrickt (Wiesbaden: 1976)

(23) فرانك كيرمود: «**نشوء الأسرار**»: في «**تأويل السرد**» (مطبعة جامعة هارفرد، 1979).

(24) رومان إنغاردن: «**العمل الفني الأدبي: بحث في حدود الأنطولوجيا والمنطق والنظرية الأدبية**» (مطبعة جامعة نورثويستن، 1973).

(25) يوفر مفهوم غريماس عن التحقق مثالا جديرا بالاهتمام للعودة إلى هذا الجدل، حتى في نظرية تستبعد دون إبداء أي تنازل كل عودة إلى المرجع الخارجي. انظر عن مفردة التحقق: غريماس وكورتيس: «**السيمياء واللغة**»، معجم تحليلي، مطبعة جامعة إنديانا، 1982.

(26) انظر كتاب : «**حكم الاستعارة**»، الدراسة السابعة، ص367.

(27) بالإضافة إلى إحالتي السابقة إلى كتابي «**حكم الاستعارة**»، انظر بول ريكور: «**نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى**» (منشورات جامعة تكساس المسيحية، 1976) [انظر الترجمة العربية للكتاب بقلم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003].

(28) فرانسوا داغونيه: «**الكتابة والأيقونوغرافيا**»، باريس، فران، 1973.

(29) يوجين فنك: **الظاهراتية** (باريس، منوي، 1975)، وهانز ـ جورج غادامر: «**الحقيقة والمنهج**» (نيويورك، 1975) ص119 ـ 26. سيصدر الكتاب بترجمة عربية عن دار الكتاب الجديد.

(30) بول ريكور: «**مهمة التأويلية**»، الفلسفة اليوم 17، (1973): 112 ـ 28.

(31) يصح قول نيلسن غودمان، في كتابه: «**لغات الفن**»، إنديانابوليس، 1976، إن الأعمال الأدبية تصوغ وتعيد صياغة العالم بلا انتهاء على الأعمال السردية بشكل خاص بحيث تكون شعرية الحبك هي الصياغة التي تحمل المصوغ. ولم أجد مكانا مناسبا لصيغة عنوان الفصل الافتتاحي عند غودمان عن «الواقع وقد أعيدت صياغته»، كما في قوله: «إعادة تنظيم العالم من خلال الأعمال، والأعمال من خلال العالم» (ص241).

(32) مارتن هيدغر: «**مشكلات الظاهراتية الأساسية**»، ترجمة: هوفشتاشتر، (مطبعة جامعة إنديانا، 1982)، الفقرة 19، **الزمان والزمانية**.

(33) عند التأسيس السابق للتماثل بين زمن الممارسة في المحاكاة 1 وآخر الأشكال المستمدة من الزمانية في «الوجود والزمان» وهي «التزمن» أو «الوجود ـ في ـ الزمان»، فقد اخترت أن أقلب نظام الوجود والزمان وأستبدله بنظام المشكلات الأساسية.

القسم الثاني

(1) لا يستبعد هذا أن التفسير التاريخي يمكن أن يوصف بكونه «خليطا». وبهذا الخصوص أقبل بوجهة نظر هنريك فون رايت الذي كرست له قسما من الفصل الخامس. مع ذلك لا تعني كلمة (خليط) أنه مشوش أو غامض. فالشكل «الخليط» من الخطاب شيء مختلف عن التسوية بالكامل، إذا كان قد أحسِن بناؤه على المستوى الإبستمولوجي المناسب.

(2) «التفسير والفهم»، ترجمة: ريغان وستيوارت، في فلسفة بول ريكور: مختارات من أعماله (بوسطن، 1978) ص149 .

هوامش الفصل الرابع

(1) كتب بيير كاونو عام 1960: «الإبستمولوجيا إغراء يجب أن نقاومه بتصميم. ألا توضح لنا تجربة هذه السنين الخوالي أنها قد تكون حلا كسولا لمن أضاعوا أنفسهم فيها متلذذين ـ واستثناء واحد أو استثناءان لامعان لا يفيدان سوى تأكيد القاعدة ـ وأنها علامة البحث الذي يراوح في مكانه ويزداد عقما مع الزمن. فهي في أحسن أحوالها فرصة تتفانى من أجلها بعض الأنوار الهادية ـ لسنا نزعم وجودها فينا بأية كيفية ـ لكي يحتمي صناع المعرفة الغلاظ الذين ينشئونها ـ وهو العنوان الوحيد الذي ندعيه لهم ـ من الإغراءات الخطرة التي يدخرها هذا الهاجس المرضي» «التاريخ الكمي ـ التاريخ المتسلسل»، باريس، 1978، ص10).

(2) بعض التحليلات في هذا المقطع هي عرض وجيز لتطوير أوسع عالجته بتفصيل أكثر في مقالتي: «**مساهمة كتابة التاريخ الفرنسية في نظرية التاريخ**»، محاضرة زخاروف لسنة 1978 ـ 79 (أوكسفورد، 1980). وفي الفصل السادس هنا سأتناول بعض التحليلات الأخرى لأعمال مؤرخين فرنسيين لم أتناولها في تلك المحاضرة.

(3) ريمون آرون: «**مدخل إلى فلسفة التاريخ: مقالة في حدود الموضوعية التاريخية**» (بوسطن، 1961).

(4) شارل فكتور لانغلوا وشارل سينوبوس: «**مدخل إلى دراسة التاريخ**» (نيويورك، 1898).

(5) هنري مارو: «**معنى التاريخ**» (بالتيمور، 1966).

(6) من الناحية المنطقية «لا وجود لشيء فريد في فهمنا للماضي. بل هو العملية ذاتها التي نفهم بها أناسا آخرين في الحاضر، وعلى الخصوص العملية التي نفهم بها اللغة المنطوقة. وغالبا ما تكون الوثيقة التي نعنى بها، في أحسن أحوالها، نصا من نوع أو آخر». (المصدر نفسه، ص91). وليس العبور عند مارو من الذاكرة الفردية إلى الماضي التاريخي بمشكلة، بقدر ما تمثل القطيعة الواقعية مصادرة للذات وانفتاحا على الآخرين.

(7) ينأى مارو بنفسه هنا عن واحد من أكثر المفكرين الذين أُعجب بهم، أعني كولنجوود، غير أن إعادة قراءة كولنجوود قد تضعه أقرب من القضية التي تم الدفاع عنها هنا.

(8) يقول مارو وهو يستشهد بمقطع سبق أن استشهدت به من آرون: «على أية حال، لا وجود لواقع تاريخي، جاهز الصنع، وسابق على المعرفة، لا يحتاج إلا إلى الأمانة لإعادة إنتاجه. بل التاريخ هو نتيجة جهد خلاق، يؤسس به المؤرخ، بوصفه الذات الواعية، علاقة بين الماضي الذي يستثيره والحاضر الذي يمثل بين يديه» (المصدر نفسه، ص56).

(9) لأخذ نبذة تاريخية وجيزة عن مدرسة الحوليات وتطورها، وأسلافها وتأسيسها، انظر: جاك لوغوف: «**التاريخ الجديد**»، في كتاب: جاك لوغوف وروجيه شارتيه وجاك ريفيل (تحرير): «**التاريخ الجديد**» (باريس، 1978).

(10) مارك بلوخ: «**صنعة المؤرخ**»، ترجمة بنتام، (نيويورك، 1953).

(11) سأعود في الجزء الثاني إلى القضية التي تشغل بلوخ في فصله الأول، أعني العلاقات بين «التاريخ والناس والزمن». إذ يعرف ذلك التاريخ الماضي بقدر ما يكون إنسانيا ويمكن تعريفه بأنه علم «الناس في الزمن» (المصدر نفسه، ص27)، وكون الزمن التاريخي متصلا ومختلفا على السواء، وضرورة تجريد التاريخ لنفسه من الهوس بالأصول، وكون معرفتنا بالحاضر ستكون مستحيلة دون معرفة الماضي والعكس بالعكس؛ ستعود كل هذه الموضوعات حين نطرح سؤال مراجع التاريخ. وسينحصر اهتمامنا هنا ببعض البصائر الإبستمولوجية التي يفصلها بلوخ في تأمله السريع حول موضوع التاريخ، ولاسيما ما يتعلق منها بمكانة فكرتي المسلك والشهادة. وبالتأكيد تكمن جرأته في ربطه تدويناته المنهجية (الميثودولوجية) الأساسية بتعريفه للتاريخ بوصفه «معرفة مسالكها»، إذا استعملنا تعبير فرانسوا سيميان. وهذه المسالك التي نقيم عليها العلم حول الكائنات البشرية في الزمن هي في الأساس «نبذ يقدمها شهود عيان» (ص48). وبالنتيجة، فإن الملاحظة التاريخية ـ عنوان الفصل الثاني ـ والنقد التاريخي ـ عنوان الفصل الثالث ـ مكرسان في الأساس لتصنيف البينات ومعياريتها. ومن الجدير بالملاحظة أن السرد في كتاب «صنعة المؤرخ» لا يبدو سوى نوع من أنواع الشهادة التي يستخدمها المؤرخ نقديا ـ وهي تحديدا تلك الروايات القصدية التي تريد إخبار القارئ ـ وليست أبدا الصيغة الأدبية التي يكتبها المؤرخ (انظر الصفحات 44، 61، 111).

(12) يفسر الدور الملحوظ للتزوير في تاريخ القرون الوسطى عرضا التأكيد الذي حظي به نقد الشهادة.

(13) «تقييم احتمالية حدث ما هو وزن فرص حدوثه» (المصدر السابق، ص124). وليس بلوخ ببعيد عن فيبر وآرون حين يلاحظ فرادة هذا النمط من الاستدلال، الذي يبدو أنه يطبق الاستباق على الماضي: «ما دام خط الحاضر قد أزيح إلى حد ما في الخيال، فإنه مستقبل أزمنة منصرمة بنيت على كسرة تبدو لنا ماضيا فعلياً» (المصدر نفسه، ص125).

(14) «وهكذا يعتمد نقد البينة على ميتافيزيقا غريزية للشبيه والمختلف، وللواحد والكثير» (المصدر نفسه، ص116). ولذلك يتم إيجازها في تناول مبدأ «المشابهة المحدودة» (المصدر نفسه، ص118).

(15) هنري فوسيون: **حياة الأشكال في الفن**، مطبعة جامعة ييل، 1942.

(16) يقترن السرد بمرحلة إعادة البناء مرة واحدة فقط، تحت غطاء اقتباس من ميشيليه هذه

المرة: «ولكن كانت هناك حاجة لحركة حيوية كبيرة، لأن جميع هذه العناصر المتباينة يجذب بعضها بعضا في وحدة القصة [recite] [وهي كلمة تعني السرد والقصة بالفرنسية](ص154). وربما كان أكبر ما يفتقر إليه كتاب «صنعة المؤرخ»، في قسمه المطبوع، هو بعض التأمل في الطريقة التي تطرَح بها قضية التحليل التاريخي (التي تتضمن قضية التعليل التاريخي) من خلال الملاحظة التاريخية (التي تنطوي على أسئلة عن الوقائع والأحداث التاريخية). هذه هي النقطة التي كان بوسع التأمل في السرد والرابطة بين الواقعة والسرد أن يضيئها.

(17) ترجمه سيان رينولدز، جزءان، نيويورك، 1972 ـ 74. نشر للمرة الأولى عام 1949، وقد حظي بمراجعتين مهمتين وصولا إلى الطبعة الرابعة سنة 1979 (باريس، كولان). انظر أيضا القطع التي جمعت في فرنان بروديل: **عن التاريخ**، مطبعة جامعة شيكاغو، 1980، وبضمنها مقتطف من **مقدمة البحر المتوسط**، ومحاضرة بروديل الافتتاحية في الكوليج دو فرانس: «وضع التاريخ عام 1950» ومقالته الشهيرة عن «الحوليات»، والحقبة الطويلة، ومقالات أخرى تعنى بالعلاقة بين التاريخ والعلوم الإنسانية الأخرى.

(18) انظر درس الكوليج دو فرانس الافتتاحي (1933) في لوسيان فيفر: «**معارك حول التاريخ**» (باريس، 1953) ص7. ولا وجود لمقالة بعنوان القصة أو السرد في «**التاريخ الجديد**».

(19) بول لاكومب: «**التاريخ منظورا إليه بوصفه علماً**» (باريس، 1894)، فرانسوا سيميان: «**المنهج التاريخي والعلم الاجتماعي**»، مجلة التأليف التاريخي 6، (1903)1 ـ 22، هنري بير: «**التاريخ التقليدي والتاريخ التركيبي**» (باريس، ألكان، 1955 ـ 60).

(20) انظر: Huguette & Pierre Chaunu, Seville et L Atlantique: 1904-1950, 12 vols. (Paris:1955-60).

(21) سأقارن فيما بعد بين ممارسة بروديل في «**البحر المتوسط**» وتصريحاته النظرية في «**عن التاريخ**»، التي حصرت نفسي بها هنا. سيصدر ترجمة كتاب «البحر المتوسط» عن دار الكتاب الجديد.

(22) بيير كانو: **التاريخ الكمي** ـ التاريخ المتسلسل.

(23) مفهوم «الحال» الذي سبكه علماء الاقتصاد «يعبر عن الرغبة في تجاوز الانفصال بين مختلف المنحنيات التي أسسها **الإحصائيون** للإمساك بتواقف جميع العوامل والمتغيرات المعزولة في لحظة معينة، ولمتابعة ـ وبالتالي التنبؤ ـ بتغيرها عبر الزمن». (من مقالة «البنية/ الحال» في كتاب «التاريخ الجديد»، ص525، التأكيد منه).

(24) مقالته «**مقدمة عامة، إلى أزمة الاقتصاد الفرنسي عند نهاية النظام القديم وفي بداية الثورة الفرنسية**» (باريس، 1944) كانت خطاب التاريخ الاقتصادي عن المنهج. واستنادا إلى ما يقوله بيير كانو «فقد أشر لابروس حدود المعنى للحال الذي لا يتكلم إلا من خلال البنية» «**التاريخ الكمي ـ التاريخ المتسلسل**»، ص125).

(25) «في البدء كان علم الاقتصاد، ولكن في قلب كل شيء كان الإنسان، الإنسان الذي ووجه بذاته، وبالتالي بالموت، من خلال تعاقب الأجيال، أي علم السكان» (التاريخ الكمي ـ التاريخ المتسلسل، ص169).

(26) Goubert, Beauvais et le Beauvaisis du 1600 a 1730 (Paris, 1960), reprinted

under the title Cent Mille Provinciaux au XVII siecle (Paris, 1968)» ويؤشر هذا الكتاب الاندماج الكامل للتاريخ السكاني والتاريخ الاقتصادي في إطار دراسة المنطقة. وبهذا المعنى، ربما يكون التاريخ السكاني، أكثر من أي شيء آخر سواه، هو الذي سمح لفكرة النظام الحضاري أن تقترن بفكرة البنية وقصر حدود هذا النظام عن العودة من القرن الثالث عشر إلى بداية القرن العشرين، أي إلى نهاية أوربا الريفية. ولا تظهر الخطوط العامة لهذا النظام الحضاري إلا إذا لم يرض علم السكان بمهمة تعداد الناس، وإذا كانت أهدافه دراسة الخصائص الثقافية واللاطبيعية التي تتحكم بالتوازن القلق لهذا النظام.

(27) F. Braudel, Civilization materielle, Economie et Capitalisme XV-XVIII siecle: vol.1, Les Sructures du quotidien: vol. 2, Les Jeux de l echange; vol. 3, Le Temps du monde (Paris,1967-79)» وقد ترجم الجزءان الأولان إلى اللغة الإنجليزية، الأول بعنوان «بنى الحياة اليومية»، نيويورك، 1981، والثاني بعنوان «عجلات التجارة»، نيويورك، 1983.

(28) انظر فيما يأتي الفصل السادس.

(29) جاك لوغوف: **الزمن والعمل والثقافة في العصور الوسطى**، مطبعة جامعة شيكاغو، 1980. وينطلق هذا العمل من مفهوم الحقبة الزمنية الطويلة: «الحقبة الزمنية الطويلة في العصور الوسطى»، «الحقبة الطويلة المتعلقة بعصرنا الحالي»، صx. وسأعود إلى بعض الأحكام لدى لوغوف حول العلاقات بين هذه العصور الوسطى «الكلية» و«الطويلة» و«العميقة» وحاضرنا في الجزء الثاني من الكتاب.

(30) يرفض لوغوف أن يستسلم «لإثنولوجيا تقف خارج الزمن» (المصدر نفسه، ص246)، ويرى أن هناك ثنائية تعمل بحسب «أنظمة مجردة من التحويل تختلف اختلافا كبيرا عن المخططات التطورية التي يستعملها المؤرخ في محاولته استيعاب عملية الصيرورة في المجتمعات الملموسة التي يدرسها» (المصدر نفسه، ص235). والمسألة ـ كما يقول ـ هي التعالي بالمعضلة الزائفة عن مقابلة البنية بالحال، أو الأكثر من تلك أهمية، مقابلة البنية بالواقعة» (المصدر نفسه).

(31) انظر الفصل السادس.

(32) انظر: Michel Vovelle, Piete baroque et Dechristianisation en Provence au X111 siecle: les.attitudes devant la mort d'apres les clauses des testaments (Paris,1973); Pierre Chauna, La mort a Paris (Paris,1978).

(33) انظر: Pierre Chaunu, Un Champ pour l'histoire serielle, l'histoire au troisieme niveau, in La mort a Paris, p.227.

(34) George Duby, Histore sociale et ideologies des societes, in Jacques Le Goff & Pierre Nora, eds, Faire de l histoire (Paris:1974), vol. 1, p. 149.

(35) فيليب آريس: **ساعة موتنا**، ترجمة هيلين ويفر، نيويورك، 1981.

(36) يقدم ميشيل فوفيل خلاصة نقدية للنتائج والنهايات المغلقة لعشرين سنة من الحقبة الزمنية الطويلة، بدءاً من مقالة بروديل المحتفى بها عام 1958: (التاريخ والعلوم الاجتماعية: الحقبة الطويلة) في «التاريخ الجديد»، ص316 ـ 43. وإذ يقبل أنّ «موت بعض التاريخ المصبوغ

بالتاريخية هو الآن واقعة منجزة» (ص318)، يتساءل ما إذا كانت الواقعة التي أطاح بها بروديل قد اختفت من ميدان التاريخ. وهو يشك في كون نموذج الأزمنة المطمورة، كما يمارسه بروديل، يمكن استنباته في مناطق تاريخية أخرى، ولاسيما التاريخ الاجتماعي. فمن ناحية، يميل تغاير الإيقاعات والتجاوبات بين مختلف الحقب الزمنية إلى إبطال فكرة وجود تاريخ شامل. ومن ناحية ثانية، يستدعي الاستقطاب بين شبه السكونية في البنى العقلية الكبرى وعودة الواقعة، التي ابتعثها الاهتمام الحديث بالأفكار حول نقاط الانقطاع والرضات والقطائع والثورات أن توضع فكرة معيار الحقبة الزمنية نفسها موضع المساءلة. على سبيل المثال، يبدو أكثر التواريخ حداثة وكأنه يبحث عن جدل جديد للحقب الزمنية القصيرة والحقب الزمنية الطويلة، أو عن «تناغم الأزمنة» (ص341). وسأعود في الفصل السادس لهذه النقطة، التي لا يبدو أنها ستجد حلها على يد المؤرخ الحرفي، بل على يد من يتأمل في القصدية التاريخية. وبصرف النظر عن هذا التأمل، تكمن النزاهة العقلية لدى المؤرخين، دون شك، في رفضهم كلا من التاريخ الساكن والواقعة بوصفها تفجرا، استنادا إلى الموضوع الذي يتأملون فيه وإلى المنهج الذي تم اختياره. وهكذا نرى مثلا مؤلفا واحدا يستعمل الحقبة الزمنية القصيرة، بل يستخدم الصيغة السردية، كما فعل إمانويل لو روي لادوري في كتاب (**أرض الأخطاء الموعودة**، نيويورك، 1978) ليعود بعد ذلك إلى الحقبة الزمنية الطويلة في كتابه (**أزمنة العيد، أزمنة المجاعة: تاريخ المناخ منذ ألف عام**)، غاردن سيتي، 1971). انظر أيضا بن رينولدز وسيان رينولدز: «**تاريخ بلا ناس: المناخ بوصفه منطقة بحث جديدة**»، مطبعة جامعة شيكاغو، 1979.

(37) Wilhelm Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft (Strassburger,1894) in Praludien; Aufsatze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, vol. 2 (Tubingen: 1921).

(38) انظر: ريمون آرون، **فلسفة التاريخ النقدية: مقال حول النظرية الألمانية في التاريخ** (باريس، فران، 1938). وانظر على الخصوص الحاشية حول العلاقة بين فندلباند وريكرت، ص 306 ـ 307.

(39) مجلة الفلسفة 39 (1942): 35 ـ 48، وقد أعيدت طباعتها في كتاب: **نظريات التاريخ**، تحرير غاردنر، نيويورك، 1959، ص 344. وسأعتمد على المرجع الأخير.

(40) «يجب أن نفهم من القانون العام حكما بصيغة مشروطة كلية يمكن أن تتأكد من خلال تطبيقات تجريبية مناسبة» (المصدر السابق، ص345).

(41) برتراند راسل: **حول فكرة السبب**، محاضر الجمعية الأرسطية 13، (1912 ـ 13): 1 ـ 26.

(42) يتوجه رفض همبل لإعطاء منزلة متميزة للعلاقة السببية ضد موريس مندلباوم، الذي حاول في الفصلين السابع والثامن من كتابه «مشكلة المعرفة التاريخية» أن يميز «التفسير السببي» الذي يمارسه المؤرخون، عن «التحليل السببي» الذي تطابق القوانين السببية بينه وبين التفسير. انظر همبل، ص347. وسأعود إلى أطروحة مندلباوم بصيغة أكثر جدة في الفصل السادس من هذا الكتاب.

(43) تشارلز **فرانكل: التفسير والتأويل في التاريخ**، فلسفة العلم 24 (1957) 137 ـ 55، أعيد نشرها في نظريات التاريخ، ص408 ـ 27. وسأعتمد المصدر الأخير.

(44) في الواقع أن من أفسح الطريق هو همبل نفسه بفكرته عن «المخطط التفسيري» وينبغي أن نفهم هذه الاستراتيجيا إذا أردنا فهم الاختراق الذي أحدثه عمل دراي، وهذا ما سنعود إليه لاحقا.

(45) سيكون أخذ نموذج «ضعيف» من التفسير بالاعتبار سببا كافيا لنا حتى لا نستسلم إلى أطروحة سردوية مباشرة، ونلجأ إلى منهج أكثر توسطا لربط التفسير بالفهم.

(46) سيرى خصوم نموذج القانون الشامل في هذا علامة على أن التفسير في التاريخ مطعم بمعقولية سابقة من السرد، يقويها كما كان، بوساطة التحريف.

(47) باترك غاردنر: «**طبيعة التفسير التاريخي**» (أوكسفورد، 1952).

(48) أرنست ناجل: **بعض القضايا في منطق التحليل التاريخي**، الشهرية العلمية 47 (1952): 162 ـ 69، أعيد نشرها في **نظريات التاريخ**، وسأعتمد على الكتاب الأخير.

(49) من الجدير بالانتباه أن قضية الانتقائية يجب أن لا تُربط بملمح واحد من ملامح التاريخ، ألا وهو أن المؤرخين ينتمون إلى ميدان موضوعاتهم بطريقة تختلف عن انتماء الفيزياويين للعالم الفيزياوي. وسأعود إلى هذه النقطة في الجزء الثاني من الكتاب.

(50) هنا أيضا يجدر بنا أن نلاحظ لماذا يتم تفادي السؤال عن معرفة قضية الأهمية في التاريخ. وكون وزن درجات الأهمية ينبثق من منطق ضمانات نسبية أمر لا غبار عليه. وفي هذه النقطة أضاف ناجل إلى النموذج ما يدافع به عنه. وسيفسر جدل التفسير والفهم هذا. ولكن مهما اختلف في كون الوزن يعنى بالتاريخ بوصفه «بحثا»، يظل السؤال قائما عن وضعية هذا البحث في العملية الشاملة للفهم التاريخي.

(51) سنرى لاحقا أي استخدام آخر يمكن الاستفادة من هذا التنازل المهم فيه. ويقدم فرانكل تنازلات أخرى من شأنها إضعاف النموذج إلى حد التخلي عنه. مثلا، يتنازل لإشعيا برلين (محيلا إلى مادة برلين: **الابتكارية التاريخية**، أربع مقالات عن الحرية، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1969، وقد أعيدت طباعته في كتاب غاردنر: **فلسفة التاريخ**، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1974) أن التاريخ إذا كان مكتوبا بلغة اعتيادية، وإذا كان القارئ لا يتوقع لغة علمية متخصصة، فذلك لأن نجاح تفسير ما لا يقاس بنظرية معينة، بل بالنبذة التي يقدمها عن الشؤون الملموسة. فالتفسير السببي يتحاشى قوانين الحكمة السائرة من نوع أن السلطة تفسد وأن السلطة المطلقة تفسد بإطلاق. ولسنا بعيدين هنا عن النظرية السردوية: نريد من المؤرخ أن يروي قصة، وأن يجعلها حية (**نظريات التاريخ**، ص414).

(52) سأعود في الفصل السادس لاحقا إلى تعدد المعاني الذي يلون فكرة السبب في التاريخ.

(53) هنا أيضا يتحاشى فرانكل مرة أخرى المفاهيم السردوية. ويدعى اختيار المؤرخ للنتائج الحدية «إطار قصته» (ص421). وعند مناقشة فرانكل لقضية السبب «الحقيقي»، فإنه يتابع غاردنر في هذه النقطة، ويبين أنه حين لا يكون للاختلافات علاقة بالمنظور، بل بالارتباطات، بحيث

تتضمنها أو لا تتضمنها قصة المؤرخ لكي يجعل المؤرخ من تلك القصة جوابا مقنعا عن السؤال الذي طرحه (ص427). وحين يقترح المؤرخ تأويلا لفترة ما أو مؤسسة، فإنه «يروي قصة تتكون من متوالية من الأحداث المترابطة سببيا بحيث تكون لها نتائج قيمة أو عديمة القيمة» (ص421).

(54) سأعود في الجزء الثاني لمشكلة العلاقات بين تفسير الماضي والفعل في الحاضر، التي دفعتها نظرية التطور إلى الصدارة في فلسفة التاريخ. في المرحلة الحالية من نقاشنا، ينحصر ما نراهن عليه فيما إذا كان اختيار النتائج الحدية أن يرضي أولا رابطة سببية على المستوى الوقائعي.

(55) تحمل فقرة جميلة كتبها فرانكل شهادة على هذا التوازن الدقيق بين التعددية المنهجية والموقف غير المقتنع بخصوص الشكية. وإذ يتحدث فرانكل عن التأويلات برضا من خلال النتائج الحدية، فإنه يلاحظ أن المخطط إذا كان قد اقترح لأن التاريخ يعتمد على الوقائع والفرص المحدودة والإمكانات التي تتيحها الظروف، وإذا لم يكن المؤرخ متخصصا ومحترفا، بل متفتح الذهن وعبقريا، إذاً، فـ«التاريخ الذي تضيئه فكرة واضحة وحذرة عما يمكن أن تكونه الحياة الإنسانية هو ما يفضله العموم على التاريخ الجامد، الذي لا يريد أن يورط نفسه، والذي يفتقر إلى المثال الهادي أو السخرية أو الدموع التي تصح على المثال الذي يسجل شؤون الإنسانية» (المصدر نفسه، ص424). تختصر هذه العبارات لبرالية فرانكل كلها وإنسانيته.

الفصل الخامس

(1) و. هـ. دراي «**القوانين والتفسيرات في التاريخ**» (لندن، جامعة أوكسفورد، 1957).

(2) سأعود الى فكرة التفسير السببي في الفصل القادم.

(3) لكي يكون الجدل مقنعا تماما يجب طرحه على النحو التالي: تتطلب القوانين الفيزيائية والميكانيكية التي حركها الحادث، والتي لا تتضمن بحد ذاتها ترتيبا زمنيا، إعادة تركيب الحادث طورا طورا من أجل تطبيق القوانين على نحو متسلسل.وهذا التطبيق التسلسلي هو الذي يجعل معرفة القوانين شرطا ضروريا للتفسير. وإذا لم يكن دراي قد أعطى جدله هذا الشكل فذلك لأنه يتخذ نموذجا له الميكانيكي الذي يفهم فهما تاما كل طور من أطوار الحادث دون أن يكون هو نفسه فيزيائيا.هل يريد دراي أن يضع معرفة المؤرخ مع معرفة الميكانيكي على المستوى نفسه؟ إذا صح ذلك فاننا نجازف بالسقوط في مفهوم ذرائعي اختصاري للتفسير في التاريخ يستبدل به آخر نظري. تظهر في عمل دراي آثار كثيرة تدل على مثل هذا المفهوم. انظر المصدر السابق ص ص 70 ـ 76.

(4) «بغض النظر عن مدى تعقيد التعبير الذي نكمل به عبارة من مثل «هـ لأن ... » فإنها لمن حقائق منطق عبارات «لأن» من هذا النوع أن الإضافات للعبارة التفسيرية لا تستبعد أبدا بقبولنا العبارة الأصلية.» (المصدر السابق، ص35).

(5) هذا الجدل يمكن أن يدمج دون صعوبة مع أطروحة أن الحدث، بقدر تعلق الأمر بما يسهم في تطوير الحبكة، يشترك مع هذه الحبكة في خاصية أنه متفرد ونموذجي معا في الوقت ذاته.

(6) يشير دراي (المصدر السابق، ص2) إلى كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وخصومه**

(لندن، روتلج وكيغان بول، 1952) الجزء الثاني، ص 262. بالنسبة للكثير من الكتاب، السؤال عن السببية في التاريخ، في ضوء إما أن نعتبر معنى السبب هو نفسه تحديدا معنى القانون ـ عندما يكون من الأفضل تجنب الكلام عن سبب لأن المصطلح مساو له إلى هذه الدرجة ـ أو نعتبر الأسباب أنواعا محددة من القوانين «قوانين سببية» ـ عندها لا يكون لدينا إلا نسخة سببية لنموذج القانون الشامل. القول إن س تسبب ص يساوي القول إنه كلما كان س كان ص.

(7) حاول كولنجوود ذلك في **مقال في الميتافيزيقا** (اكسفورد: كلارندن، 1948)، حيث ميز ثلاثة معاني للمصطلح. حسب المعنى الأول، وهو الوحيد الذي يعتبره مناسبا للتاريخ، وكذلك بدائيا، يدفع شخص ما شخصا آخر إلى عمل بطريقة معينة من خلال تزويده بالدافع للفعل بهذا الشكل. حسب المعنى الثاني، سبب شيء ما هو «الزمام» handle الذي نسيطر به عليه. ولذلك فإنه ما يكون بمقدورنا إنتاجه أو منعه. (على سبيل المثال سبب الملاريا لسعة البعوض.) وهو يشتق هذا المعنى الثاني من الأول من خلال توسيع فكرة تأثير ناجم عن أفعال بشرية على سلوك أي شخص ليشمل أي شيء إجمالا. ويستبعد كولنجوود هذا المعنى الثاني من التاريخ، محتفظاً به للعلوم الطبيعية العملية واكتشاف القوانين السببية بالتجريب. ويستبقي دراي شيئا منه، على أية حال، في معياره الذرائعي للإسناد السببي، رغم إنه يضعه داخل إطار فعالية محددة للحكم. المعنى الثالث يؤسس علاقة واحد مقابل واحد، بفضل الضرورة المنطقية، بين حدثين أو حالتين للأمور، وهو المعادل للشرط الكافي sufficient condition.

(8) ماكس فيبر وريمون آرون سيقدمان لنا العون في الفصل القادم لتطوير هذا التحليل أكثر.

(9) قارن هنا هـ. ل.أ. هارت «نسبة المسؤولية والحقوق» في وقائع المجتمع الأرسطي 49 (1948): 171 ـ 194، وستيفن تولمن **استخدامات العقل** (كمبرج: مطبعة جامعة كمبردج، 1958). يدعو الكاتبان كلاهما إلى جمع التفسير والتبرير لـ«ادعاء» ضد «ادعاء» آخر من خلال توفير «الضمانات».

(10) أدخر هذا الاعتذار عن نسبة إلى سبب مفرد لمحاولتي الخاصة للتعبير عن التفسير التاريخي بصيغ فهمنا السردي. يمكن للنسبة السببية المعينة أن تكون الرابطة الوسطية بين المستويات، ضمن أولا أنها بالفعل تفسير وأيضا إنها تتأسس على أساس سردي. وعلى أية حال بقدر تعلق الأمر بهذا الجانب من المشكلة، هنالك إشارة قصيرة واحدة في كتاب دراي: «أن تعطي تفسيرا سببيا وتدافع عنه في التاريخ نادرا ما يعني أن تضع ما تقوم بتفسيره تحت قانون ما، وهو دائما يتضمن عرضا وصفيا، سردا للمسار الفعلي للأحداث، من أجل تبرير الحكم بأن الحالة المعبر عنها كانت حقا سببا.» (المصدر السابق، ص ص 113 ـ 114) لاحظ أيضا الإشارة إلى التشخيص باعتباره المعادل الطبي للنسبة السببية الفردية في التاريخ.

(11) بهذا المعنى، يكون محاولة «لإيجاد معنى»، وذلك عبر جدالات مستقلة «عما يقوله كولنجوود خصوصا عن الفهم التاريخي» (المصدر السابق، ص 122).

(12) إذا أخذت عبارة تفسيرية من قبيل «فعل س بسبب ص » بمعزل عن غيرها، فإن من النادر جدا الحكم دون شك إن كان يتوجب أن تفهم بالمعنى العقلي أم لا ... إن «بسبب» الخاصة لا تحمل مستواها اللغوي على نحو ظاهر؛ لابد أن يتقرر ذلك بوسائل أخرى.» (المصدر السابق،

ص. 133). يزداد غموض مصطلح «بسبب» إذا ما أخذنا بالاعتبار استخدامه في تفسيرات عبر صيغ الميول، الذي يميزه جلبرت رايل عن التفسيرات عبر صيغ القوانين التجريبية والذي يعود غاردنر إلى تناوله في كتاب **«طبيعة التفسير التاريخي»**، ص ص. 89 . 90 و96 . 97 .

(13) بالنسبة لهذه النقطة، انظر هيرمان لوبه « Was aus Handlungen Geschichten macht: Handlungsin terferenz; Meterogonic der Zwecke; widerfahrnis; Handlungsge - mengelagen; zufall" ، in J. Mittelstrass and M. Reid eds.K Vernunfltiges Denken: studien zur praktischen Philosophie und Wissenschafts theorie (Berlin / New York: Walter de Gruyer، 1978) pp. 237 - 268

(14) ج. هـ. فون رايت، **«التفسير والفهم»** (ايثاكا: جامعة كورنل، 1971).

(15) انظر ج. هـ. فون رايت، **«القاعدة والفعل»** (لندن: روتلج اند كيغان بول، 1963) ومثله **«مقال في المنطق الإلزامي** Deontic **والنظرية العامة في الفعل»** (امستردام: نورث هولاند، 1968).

(16) وهو يولي اهتماما خاصا للنقد الثلاثي الموجّه ضد هذه الثنائية الذي يجده في كتاب دراي **«القوانين والتفسيرات في التاريخ»**، وفي ج. إي. م. انسكومب، **«القصد»** (اوكسفورد: ب. بلاكويل، 1957)، بيتر ونتش، **«فكرة علم الاجتماع»** (لندن: روتلج اند كيغان بول، 1958)، وتشارلس تيلور، **«تفسير السلوك»** (لندن: روتلج اند كيغان بول، 1964). كما إنه يبدي اهتماما كبيراً بالتقاء التطورات التي يراها، في القارة الاوربية، مع التيار الهرمنطيقي والجدلي ـ الهرمنطيقي في الفلسفة. ومن منظور هذه التأثيرات الهامة يتوقع فون رايت أن يكون لفلسفة فتجنشتين أثرا على الفلسفة الهرمنطيقية يعادل أثرها الذي ظلت تمارسه على الفلسفة التحليلية، وبالتالي مساهمة في التقريب بين هذين التقليدين. وهو يؤول اتجاه الهرمنطيقيين نحو أسئلة اللغة بوصفه علامة إيجابية. عبر فصل «الفهم» عن «التقمص»، تجعل الفلسفة الهرمنطيقية المعاصرة، وبالأخص فلسفة غادامير، الفهم «مقولة دلالية أكثر منها سيكولوجية.» (**«التفسير والفهم»** ص. 30).

(17) قارن ج. ل. بيتيت Petit " La Narrativite et le concept de l explication en histoire"، في دوريان تيفينو، محررا La Narrativite (باريس: المركز الوطني للبحث العلمي، 1980) ص ص 178 . 201 .

(18) انظر **«التفسير والفهم»**، ص ص 43 . 50.

(19) يضمّن فون رايت مفهوم الحدث داخل مفهوم الحالة: «لا مناص من القول إن الحدث هو زوج من حالتين متتابعتين.» (المصدر السابق، ص 12). وتبرير هذا التعبير موجود في عمله السابق، **«القاعدة والفعل»** (لندن: روتلج اند كيغان بول، 1963)، الفصل 2، الفقرة 6.

(20) والأكثر من ذلك، أن السببية، حتى عندما تُجرّد من أي تأويل ينزع إلى أنسنة الجماد anthropomorphism، تحتفظ برابطة كامنة مع الفعل الإنساني في كوننا نسمي سبباً أما ما يكفي إنتاجه للحصول على نتيجة ما، أو ما هو ضروري كبحه لجعل النتيجة تختفي. بهذا المعنى، إدراك علاقة بين الأحداث بصيغة السببية هو إدراكها ضمن جانب الفعل الممكن. لذا فإن فون رايت يوافق على وصف كولنجوود للسبب بأنه «زمام». وقد أشرت بالفعل إلى هذه المشكلة المتعلقة بالاستخدامات اللا ـ هيومية لفكرة السبب في الكلام على عمل دراي. وسأعود إليها مرة

أخرى في الفصل القادم مع ماكس فيبر وريمون آرون وموريس ماندلباوم.

(21) آرثر س. دانتو، «ما الذي نستطيع أن نفعل؟»، مجلة الفلسفة The Journal of Philosophy ع 60 (1963): 345 . 435، ومثله «الأفعال الأساسية»، في American Philosophical Quarterly ع 2 (1965): 141 . 148 .

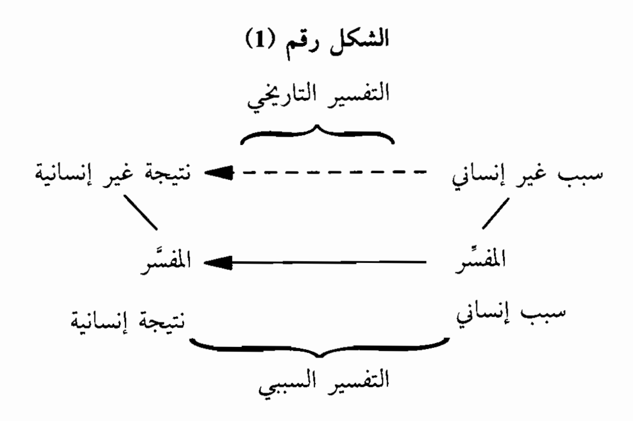
(22) أترك جانباً التحليل المطول الذي يسعى من خلاله إلى تحسين نظرية أرسطو في الاستدلال العملي وقد تصدّى لها مرة أخرى حديثاً انسكومب وتيلور ومالكولم. ما يدعوه فون رايت. «جدل الربط المنطقي»، مقابل الجدل من أجل ربط لا منطقي، أي خارجي، سببي، لم يُقدّم، كما يقول، بطريقة مقنعة من قبل سابقيه. وهو يريد أن يطرح المشكلة بدلاً من ذلك بصيغة تثبت من الصحة. والسؤال مضاعف. سوف نسأل كيف نقطع لأنفسنا بأن لفاعل ما قصدا معينا؟ وكيف نكتشف بأن سلوكه من النوع الذي يكون القصد بالنسبة له هو السبب؟ يستمر الجدل بعد هذا على النحو التالي. إذا ما بدا وكأننا لا نستطيع أن نجيب على السؤال الأول دون الإجابة على الثاني، إذن فإن القصد والفعل ليسا مستقلين منطقياً. «في هذا الاعتماد المتبادل للتثبت من صحة المقدمات والتثبت من صحة النتائج في القياسات المنطقية العملية، تتكون كما أراها حقيقة جدل الربط المنطقي.» (المصدر السابق، ص. 116). لن أتابع أكثر عرض هذه العلاقة الدائرية، والتي لا ضرورة لها بالنسبة لما أطرحه.

(23) أنا أهمل أيضا مناقشة فون رايت للتوافق بين التفسير الغائي والتفسير السببي. سأتكلم عنه فقط بقدر ما يؤكد جدله عدم قابلية الأول لأن يُختزل إلى الثاني. يتكون الجدل جوهريا من القول إن شكلي التفسير ليس لهما المفَسَّر explanandum نفسه. والمسألة تتعلق بظواهر مختلفة توضع في توصيفات مختلفة: حركات جسدية في جهة التفسير السببي، سلوك قصدي في الجهة الأخرى. ومع عدم امتلاك النوعين من التفسير نفس المفَسَّر فإنهما متوافقان. ما هو مستبعد هو إمكانية تبني التفسيرين في الوقت ذاته. ولذلك فأنا لا أستطيع في ذات الوقت أن أرفع ذراعي وأراقب على شاشة ما التغيرات التي تحدث في دماغي. عندما أراقب أنا أدع الأشياء تحدث. لذلك فإن من التناقض مع الذات أن ندع شيئا يحدث وفي نفس الوقت ندفع الشيء ذاته لأن يحدث في المناسبة نفسها. ونتيجة لذلك ليس بوسع أحد مراقبة أسباب نتائج أفعاله الأساسية، بمعنى كلمة «نتيجة» الذي تم تبنيه من قبل. التفسير السببي والغائي، غير القابلين لاختزال إلى بعضهما البعض وغير المتوافقين، يمتزجان في المعنى الذي نلحقه بالفعل. » لذلك يستطيع المرء القول إن الأساس المفهومي للفعل هو جزئيا جهلنا (عدم وعينا) باشتغال الأسباب وجزئيا ثقتنا بأن تغيرات معينة ستقع فقط عندما نكون منهمكين في فعل.» (المصدر السابق، ص. 130).

(24) في ملاحظة هامة (المصدر السابق، ص ص 200 . 201)، ومع بقاء فون رايت وفيا لفتجنشتين،فإنه يقاوم أي إصلاح لغوي يستبعد الجهاز الاصطلاحي السببي من التاريخ، ومرده الاضطراب المحتمل بين المقولات السببية التي تعتمد على نحو حصري جدا على النموذج الهمبلي. السؤال إن كان الجهاز الاصطلاحي السببي ملائما للتاريخ شيء والسؤال إن كانت هذه أو تلك من المقولات السببية تنطبق على هذا الميدان شيء آخر.

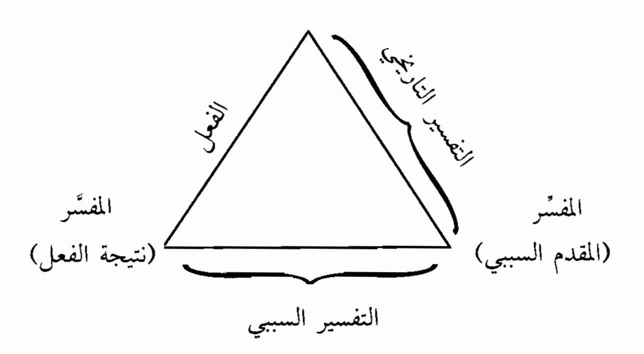
(25) يمكن تخطيط هذا النوع الأول كما يلي (انظر المصدر السابق، ص 137).

الشكل رقم (1)



(26) هذا الشكل الثاني من التفسير يمكن تخطيطه كما يلي (انظر المصدر السابق، ص 138).

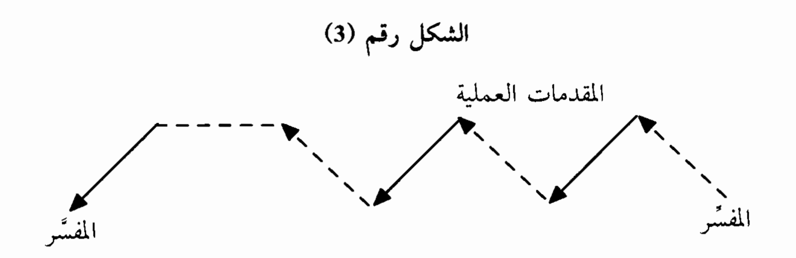
الشكل رقم (2)



(27) يلاحظ فون رايت أن استقلال الحدثين موضع جدل إذا ما كان الحدث الموصوف هو أن الحرب العالمية الأولى «اندلعت». أليس هذا «جمعاً» يتضمن وصفه التام الحادث في سراييفو؟ لن ينتهي النقاش إذا ما غابت عن أنظارنا حقيقة أن الحدث، على الدوام، لا يعتمد على غيره أو يستقل عنه إلا بصيغة وصف ما أو سواه. بهذا المعنى يكون التفسير شبه السببي خاضعاً لوصف تحليلي على نحو خاص للأحداث. ومن المؤكد أن ماندلباوم سيستدعي هنا أن هذا الاستخدام الذري للسببية مستمد من وعي شامل بعملية متصلة، تؤثر في كيانات متواصلة مثل الأمم. انظر أسفل، ص ص 302 ـ 311.

(28) بذلك يمكن تخطيط التفسير شبه السببي بالشكل التالي (انظر المصدر السابق ص 143).

الشكل رقم (3)



(29) انظر القسم الأول، الفصل الثالث، حول المضامين الزمنية للمحاكاة.

(30) آرثر سي. دانتو، «**فلسفة التاريخ التحليلية**» (نيويورك، جامعة كمبردج، 1965).

(31) هذا الوصف لمهمة الفلسفة التحليلية متصل بالدفاع الذي يقدمه بيتر ستروسن في بداية كتابه «**الأفراد: مقال في الميتافيزيقا الوصفية**» (لندن: ميثون، 1959)، عن ميتافيزيقا وصفية، يضعها على الضد من ميتافيزيقا المراجعة. بالمقابل فإن هذا التضمين لميتافيزيقا وصفية في تحليل شبكتنا المفهومية واللغوية يقف بقوة على الضد من ميل البنيوية الفرنسية لتصور هذه الشبكة مغلقة على نفسها، مستبعدة أية مرجعية ما وراء لغوية. عند التطبيق على التاريخ يميل هذا المفهوم الأخير إلى جعل حدث ما «نتيجة» بسيطة «للخطاب». هذه المثالية اللغوية غريبة تماما عن الفلسفة التحليلية، التي ترى أن تحليل طرقنا في التفكير والكلام عن العالم وميتافيزيقاه الوصفية قابلان للتحويل إلى بعضهما البعض. في هذه النقطة تقترب الفلسفة التحليلية كثيراً من الفلسفة الهرمنطيقية، رغم أن هذا الشكل الأخير من الفلسفة ينطلق بقصدية أكبر من شرح الوجود التاريخي إلى لغة تناسبه.

(32) سأعود في الجزء الثاني لمسألة البيّنة كمقولة غير قابلة للاختزال عن علاقتنا بالماضي.

(33) سأعود إلى هذا التمييز الذي لا مكان له هنا. وهو لا يتعلق باختلاف في الدرجة الأبستمولوجية ولكن بعلاقة مختلفة مع الماضي. بالنسبة لكروتشه، التدوين تاريخ مقطوع عن حاضره المعيش، وبهذا المعنى، مُطَبّق على ماضٍ ميت. التاريخ إذا شئنا الكلام بدقة مرتبط بالنيابة مع الحاضر ومع الفعل. وبهذا المعنى يكون كل التاريخ تاريخاً معاصرا. إن إطار هذا التأكيد ليس الصراع حول المنهج ولا الصراع بين المنهج والحقيقة، ولكن المشكلة الأكبر المتصلة بالعلاقة بين النظرة الاستعادية التاريخية واستشراف المستقبل المرتبط بالفعل.

(34) يبدو الأمر كذلك في حالة الانسجام مع الموضوع: «إذا لم يكن لحدث سابق أهمية بأخذ حدث لاحق بنظر الاعتبار في قصة ما، فإنه لا ينتمي إلى تلك القصة.» (المصدر السابق، ص 134). لكن هنالك أنماطاً أخرى للمعنى أو الأهمية يكون تركيب البنية النصية وبنية الجملة عليها أقل سهولة: المعنى أو الأهمية البراغماتية أو النظرية أو الكشفية، وما إلى ذلك.

(35) انظر دانتو، الفصل العاشر، «التفسير التاريخي: مشكلة القوانين العامة»، ص ص. 201 ـ 232.

(36) و. ب. غالي، «**الفلسفة والفهم التاريخي**» (نيويورك: شوكن بوكس، 1968).

(37) انظر أعلاه، القسم الأول، الفصل الثالث، حول المحاكاة.

(38) المكان الممنوح للتعاطف فيما أسميه الغائية الذاتية يؤكد هذا التشخيص. يقول غالي إن ما يتحكم في توقعنا ليس حقيقة ما من النوع الاستقرائي وإنما تعاطفنا أو نفورنا. ما أن نشرع في قصة جيدة «حتى تسحبنا معها، وما يسحبنا جزء أكثر تحكماً من تكويننا الانساني ومن افتراضاتنا وتوقعاتنا الفكرية.» (المصدر السابق، ص 45). إن حرصه على التمييز بين تحليله وبين منطق نموذج القانون الشامل يعرّضه، إذن، للاندفاع نحو سيكلوجيا تستند إلى استجابتنا العاطفية. ولسوء الحظ فإن هذا الميل نحو السيكلوجيا سهّل نقد عمل غالي من قبل ورثة همبل. بالنسبة لي، لا أرى ما يمكن شجبه في مثل هذا الاهتمام بالظروف النفسية لتلقي عمل ما (سواء كان مسرحيا أو غير ذلك). إن له مكانه بالنسبة لهرمنطيقا يتحقق فيها معنى عمل ما في القراءة. ولكن، حسب التحليل الذي أقترحه في القسم الأول للعلاقات بين المحاكاة 2 والمحاكاة 3، فإن قواعد القبول يجب أن تتكون في ذات الوقت داخل العمل وخارجه. وعلى نحو مماثل، فإن فكرة الاهتمام التي سأعود إليها في الجزء الثاني، لا يمكن أن تستأصل من نظرية للسرد. أن تقبل وتتلقى يعني أن تهتم.

(39) لا يبتعد غالي في نقده كثيرا عن الافتراض الرئيس لمؤرخي مدرسة الحوليات: «الفهم التاريخي لذلك لا يتأسس على الملوك الأفراد، أو الرجال، ولكن على تلك التغيرات في مجتمع معطى التي يمكن اعتبارها تتضمن معنى في ضوء معرفتنا العامة بكيفية عمل المؤسسات، أو ما يمكن وما لا يمكن أن يتحقق بواسطتها.» (المصدر السابق، ص. 83).

(40) يحب غالي عبارة ديغول في Le Fil de l . C ’est sur les contingencies qu’il faut construire l’action."

(41) لويس و. منك، «استقلالية الفهم التاريخي» في «التاريخ والنظرية» 5 (1965): 24 . 47، أعيد طبعه مع تغييرات طفيفة في وليم هـ. دراي محرراً «التحليل الفلسفي للتاريخ» (نيويورك: هاربر ورو، 1966)، ص ص . 160 . 192 . وسوف اقتبس من النسخة الأخيرة.

(42) لويس و. منك، «التحليل الفلسفي والفهم التاريخي»، ريفيو اوف ميتافيزيك 20 (1968): 667 . 698 . وهو ينظر أيضاً في كتاب مورتن وايت «أسس المعرفة التاريخية» (نيويورك: هاربر ورو، 1965)، وكتاب دانتو «فلسفة التاريخ التحليلية.»

(43) ينسجم هذا الجدل تماما مع تحليل دانتو لـ «الجمل السردية» بصيغة نظرية أصيلة في الوصف. وسنتذكر أن التاريخ هو وصف واحد للأفعال (أو العواطف) البشرية، تحديداً، وصف أحداث مبكرة بصيغة أحداث متأخرة غير معروفة من قبل الفاعلين (أو المتلقين) للحدث الأول. حسب منك يمكن أن يقال ما هو أكثر عن الفهم التاريخي، وليس أقل. يمكن أن يقال ما هو أكثر لأن إعادة وصف الماضي تنطوي على تقنيات مكتسبة حديثا للمعرفة (سياسية، تحليل نفسية، الخ ...) وبالأخص أدوات جديدة في التحليل المفهومي (كما، على سبيل المثال، عندما نتكلم عن «البروليتاريا الرومانية») . نتيجة لذلك، نحتاج إلى أن نضيف إلى اللاتناظر الذي طرحه دانتو بين الحدث الأسبق الموصوف والحدث المتأخر الذي تستخدم صيغه الوصفية في الوصف الأول، اللاتناظر المفهومي بين أنظمة الفكر المتوفرة للفاعلين الأصليين وبين تلك التي يطرحها المؤرخون

المتأخرون. هذا النوع من إعادة الوصف، الذي نجده لدى دانتو، هو وصف لاحق على الحدث post eventum . ومع ذلك فإنه وصف يؤكد على إعادة البناء الفاعلة هنا وليس ازدواجية الأحداث التي تنطوي عليها الجمل السردية. بهذه الطريقة، «الحكم التاريخي» يقول أكثر مما تقول «الجمل السردية».

(44) في مقال آخر للويس و. منك، «التاريخ والقصص كنمطين للاستيعاب»، نيو ليترري هستري (1970): 541 . 558.، نقرأ: «الفرق بين متابعة قصة **والانتهاء للتو من متابعة قصة** أكثر من فرق تصادفي بين تجربة حاضرة وتجربة ماضية.» (ص. 546، التأكيد منه). ما يهمله منطق السرد هو «ليس بنية الملامح المولدة للسرديات، ليس ما يعنيه « أن تتابعها» ولكن ما يعنيه «**الانتهاء للتو من متابعة قصة ما.**» (المصدر السابق، التأكيد منه).

(45) «التحليل النفسي والفهم التاريخي»، ص. 686.

(46) «التاريخ والقصص كنمطين للاستيعاب».

(47) صحيح أن منك يزيد من إبراز الظلال الدقيقة لأطروحته بطريقتين بحيث أن الحكم على كل الاستيعاب الجزئي يصبح ممكناً بوصفه وظيفة للهدف المثالي. أولا، هنالك توصيفات مختلفة لهذا الهدف المثالي للاستيعاب. نموذج لابلاس لعالم يمكن التكهن به في أصغر تفاصيله لا ينطبق على خلاصة أفلاطون في الكتاب السادس من الجمهورية. ثانياً، إن هذه التوصيفات استنتاجات استقرائية لأنماط الاستيعاب الثلاثة المختلفة والطاردة لبعضها البعض. ومع ذلك فإن هذين التصحيحين لا يؤثران واقعيا في الجدل الرئيس؛ تحديداً، أن هدف الاستيعاب هو إزالة الطبيعة التتابعية للتجربة في الحاضر الأبدي Totum simul للاستيعاب.

(48) هيدن وايت، «**ما بعد التاريخ: المخيلة التاريخية في أوربا القرن التاسع عشر**» (بلتمور ولندن: جامعة جونز هوبكنز، 1973) عنوان المقدمة (ص. 1 ـ 42) «شعرية التاريخ».

(49) ميشال دي سيرتو Certeau، «**كتابة التاريخ**» (باريس: غاليمار، 1975).

(50) في مقال بعنوان «النص التاريخي بوصفه صناعة أدبية» Clio 3 (1974): 277 ـ 303، أعيد طبعه دون تغيير في «**مدارات الخطاب**» (بالتيمور ولندن: جامعة جونز هوبكنز، 1978)، ص ص. 81 ـ 100 (و سوف أقتبس من هذه النسخة)، يعرف وايت الصناعة اللفظية أنها «نموذج بنى وعمليات مضى عليها زمن طويل وأصبح لذلك من المتعذر إخضاعها لأحكام تجريبية أو موضوعية.» (المصدر السابق، ص. 82). بهذا المعنى تكون السرديات التاريخية «قصصاً لفظية محتوياتها **مبتكرة بقدر ما هي مكتشفة وأشكالها تشترك مع شبيهاتها في الأدب أكثر مما تفعل مع تلك التي في العلوم**». (المصدر السابق، التأكيد منه).

(51) انظر نورثرب فراي، «اتجاهات جديدة من القديمة» في كتابه «خرافات الهوية: دراسات في الاسطورية الشعرية» (نيويورك: هاركوت بريس ورلد، 1963)، ص55.»

(52) «منهجي باختصار شكلاني.» («ما بعد التاريخ»، ص. 3). سنرى بأية طريقة تميّز نظريته في الحبك هذه الشكلانية عن البنيوية الفرنسية وتقرّبها إلى نورثرب فراي.

(53) هيدن وايت، «بنية السرد التاريخي» Clio 1 (1972):5 . 19.

(54) تنظيم الموتيفات، إذن، هو جانب من تنظيم القصة؛ إنه يوفر نوعاً من التفسير، ذلك النوع الذي ربما كان منك يضعه نصب عينيه عندما يتكلم عن توفير المؤرخين لـ «استيعاب» الأحداث في قصصهم من خلال «تصورها» . («بنية السرد التاريخي»، ص. 15). يؤكد **«ما بعد التاريخ»** هذا عندما يتكلم عن تحويل الأخبار إلى قصة بوصفه يتأثر «بتشخيص بعض الأحداث في الأخبار على أنها موتيفات افتتاحية، والبعض الآخر على أنه موتيفات ختامية، وحتى أخرى بوصفها موتيفات انتقالية.» (المصدر السابق، ص. 5). القصة، على الضد من الأخبار «مشفّرة على نحو موتيفي» (المصدر السابق، ص. 6). وأنا لا أوافق على اختزال حقل ما يسميه منك الفعل التصوري هذا إلى مجرد «قصة». مع ذلك، يعتقد وايت أن هنالك تأكيدا للتعالق الذي يقيمه هو بين الفعل التصوري والتفسير بوساطة القصة في التوزيع الذي يقيمه منك بين استيعاب تصوري ومقولاتي ونظري. يعتقد منك أن بامكاننا أن نعزو النمط المقولاتي الفئوي إلى التفسير بوساطة الحبك والنمط النظري للتفسير بوساطة الجدل. وبعيداً عن حقيقة أن أحداً من هذين التقسيمين، لمنك ووايت، لا يقبل التركيب على الآخر، فإن المرء يكاد يظلم تحليل منك للفعل التصوري عندما يختزل حقل تطبيقه إلى تنظيم قصة ما، وهو ما يعني استبعاد كل من الحبك والجدل. وشأن مفهومي للحبكة، يبدو لي أن فعل منك التصوري يغطي الحقول الثلاثة كلها التي ميّز وايت بعضها عن البعض الآخر. والمفتاح إلى هذا التباعد بيننا يكمن، كما أرى، في الاختزال المضاد الذي يفرضه وايت على التفسير بوساطة الحبك، تحديدا، مماهاة الحبكة مع النوع، أي فئة الحبكة التي تنتمي إليها قصة ما. هذا الاختزال يبدو عشوائياً بالنسبة لي.

(55) هذا الارتداد من القصة إلى الأخبار، ثم من الأخبار إلى الحقل التاريخي، في **«ما بعد التاريخ»**، يشبه الارتداد الذي يمر به هوسرل في ظاهراتيته التوليدية من التركيبات الفعالة إلى تركيبات مسبقة سلبية دائماً. في الحالتين، يثار السؤال حول ما يسبق كل تركيبة فعالة أو سلبية. هذا السؤال العويص قاد هوسرل إلى إشكالية العالم المعيش Lebenswelt . وهو يقود وايت إلى اشكالية مختلفة تماما، سوف تواجهنا في الجزء الثاني، تحديدا القول البلاغي (التروبولوجي) الذي «يسبق تصور» (المصدر السابق) الحقل التاريخي ويفتحه أمام البنيات السردية. مفهوم الحقل التاريخي لا يخدم إذن بوصفه حدا يقف خلف تصنيفات البنيات السردية حسب، بل يؤشر على نحو أساسي أكبر الانتقال من دراسة «التأثيرات التفسيرية» للسرد إلى وظيفته «التمثيلية».

(56) انظر وايت، «بنية السرد التاريخي»، ص. 17.

(57) من أجل الحصول على تفاصيل هذا التكوين وإيضاحه عبر مؤرخي القرن التاسع عشر الكبار انظر **«ما بعد التاريخ»**، ص ص. 13 ـ 21، وفي أماكن أخرى متفرقة طوال الكتاب.

(58) «أقصد بمصطلح «أيديولوجيا» مجموعة من الوصايا لاتخاذ موقع في عالم الممارسة الاجتماعية الحاضر والعمل على أساسه ... مثل هذه الوصايا تدعمها محاجات تدّعي سلطة «العلم» أو «الواقعية». (المصدر السابق، ص. 22). يربط وايت نفسه هنا بمحاولات فلاسفة مدرسة فرانكفورت، التي احتذى بها كارل اوتو آبل وجورغن هابرماس، وكذلك بعض الانثروبولوجيين من أمثال كليفورد غيرتز وحتى بعض الماركسيين مثل غرامشي وألتوسير لتحرير مفهوم ايديولوجيا من المعاني الإيحائية الازدرائية البحث التي أثقله بها ماركس في **«الايديولوجيا الألمانية»**.

(59) قد تسأل ما الذي يفسر وحدة سرد ما بينما ميدانه مقطّع الأوصال على نحو بيّن بهذا

الشكل. كالعادة فإن الاستعانة بعلم الاشتقاق (etymology) انظر وايت، «بنية السرد التاريخي» (ص ص 12 ـ 13) لن تضيء الكثير. إن كلمة narratio الرومانية تمتاز بقدر كبير من تعددية المعنى والاعتماد على سياقاتها، كما إن السقف gna ـ الذي قيل إنه ماثل في كل نمط معرفة وإمكانية معرفة، لا يوفر أي معيار حاسم. الاقتراح التالي أكثر إثارة للاهتمام. خلف كل سرد هنالك سارد. ألا يصح إذن أن علينا البحث في جهة الصوت السردي عن الوحدة وتنوع نتائجها التفسيرية؟ «نستطيع القول إذن إن السرد هو أي شكل أدبي يتصاعد فيه صوت السارد على خلفية جهل وعدم فهم أو نسيان ليوجّه انتباهنا، عن عمد، لشريحة من التجربة منظّمة بطريقة خاصة.» (المصدر السابق، ص. 13). ولكن وحدة الصوت السردي ليس لها أن تُطلب لدى البنى السردية، أو ملفوظها، ولكن لدى السرد بوصفه ملفوظا.

(60) «ما بعد التاريخ»، ص. 29. يقدم وايت على الصفحة نفسها جدولا للوشائج التي تحطم قراءته للمؤرخين الأربعة الرئيسيين وفلاسفة التاريخ الأربعة الذين كُرّس لهم عمله أساسا.

(61) الانزلاق من تصور إلى آخر أمر ممكن دائما. المجموعة نفسها من الأحداث يمكن أن تقود إلى تاريخ تراجيدي أو كوميدي، حسب اختيار المؤرخ لبنية الحبكة، تماما كما أن «الثامن عشر من برومير لويس ـ نابليون بونابرت» كان بالنسبة لطبقة، كما قال ماركس، تراجيديا، بينما كان بالنسبة لطبقة أخرى كوميديا. انظر وايت، «النص التاريخي بوصفه صناعة أدبية.» ص. 84.

(62) يقر وايت بأنه مدين في هذا المجال إلى كتاب كيرمود «الإحساس بالنهاية» (انظر مقاله «بنية السرد التاريخي» ص. 20).

(63) نظرية وايت في الصور البلاغية، التي لن أناقشها هنا، تضيف بعداً تكميليا للأسلوب التاريخي. لكنها لا تضيف أي شيء بالمعنى الدقيق للمصطلح. انظر ما **«وراء التاريخ»**، ص ص. 31 ـ 52، و«النص التاريخي بوصفه صناعة أدبية»، ص ص . 88 . 100، حول الجانب المحاكاتي للسرد. سأعود إليه في الجزء الثاني في معرض مناقشتي العلاقات بين الخيالي والواقعي في فكرة الماضي.

(64) قاعدة التقليد في تشفير السرد هذه توفر استجابة للاعتراض بالقول إن التصنيفات الثلاثة المستخدمة من قبل هذه النظرية في أسلوب كتابة التاريخ مستعارة. يجب أن نقول عن أشكال التشفير الموروثة ما قلناه عن القوانين: ليس المؤرخون من يؤسسها، بل من يستخدمها. ذلك هو السبب في أن تمييز شكل تقليدي يمكن أن يتخذ في التاريخ قيمة تفسير. في هذا المجال، يقارن وايت عملية أن تألف الذات مرة أخرى عناصر كانت فقدت الألفة معها بما يحدث في العلاج النفسي. («النص التاريخي بوصفه صناعة أدبية»، ص 86 . 87). والمقارنة تتحرك في اتجاهين معاً، وذلك يتوقف على مقدار ما تكون الأحداث التي يسعى المؤرخ إلى أن نألفها قد نُسيت في الغالب بسبب طبيعتها المؤلمة.

(65) بول فين، «كيف يكتب التاريخ» Comment on ecrit l 'histoire، يضاف إليه «ثورة فوكو في التاريخ "Foucault revolutionne l'histoire" باريس: سي، 1971). يمكن العثور على اختبار أشمل لهذا العمل في مقالتي «مساهمة كتابة التاريخ الفرنسية في نظرية التاريخ». انظر أيضا ريـمـون آرون، «Comment l'historien ecrit l'epistemologie: a propos du livre de Paul

Veyne» في Annales 6 (نوفمبر . ديسمبر، 1971): 1319 . 1354.

(66) لا آرون ولا بالدرجة الأولى مارو، كانا سيقطعان بهذه النظافة الخيط الذي ما زال يربط التاريخ بفهم الآخرين، ومن هنا مع جانب معين من التجربة المعيشة

(67) انظر الفصل القادم.

الفصل السادس

(1) على سبيل المثال بول فين في مقاله «L 'histoire conceptualisante» في Faire de l'histoire، المجلد الأول، ص ص . 62 ـ 92. وتذكر أيضاً إحالتي إلى التحليلات الطويلة التي يكرسها مارك بلوخ Bloch لمشكلة «نظام التسمية» في التاريخ. انظر أعلاه، ص. 163.

(2) موريس ماندلباوم، «**تشريح المعرفة التاريخية**» (بالتمور ولندن: جامعة جونز هوبكنز، 1977)، ص. 150.

(3) ادموند هوسرل، «**الأزمة في العلوم الأوربية والفلسفة المتعالية**»، ت: ديفيد كار (افانستون: جامعة نورث ويسترن، 1970).

(4) أؤجل الجانب الآخر من المفارقة إلى الجزء الثاني: العودة من الإنشاء الشعري إلى نظام الفعل، والذي يحتوي على بذرة المشكلة الكلاسيكية المتعلقة بالعلاقة بين التاريخ وعلم الماضي والفعل الحاضر (وهو أساسا فعل سياسي) المفتوح على المستقبل.

(5) ماكس فيبر، «دراسات نقدية في منطق العلوم الثقافية» في المصدر المذكور أعلاه، «منهجية العلوم الاجتماعية»، ت: ادوارد شلز وهنري أ. فنتش (غلينكور : III ذي فري برس، 1949)، ص ص . 113 . 188.

(6) المكان الذي يعزوه آرون للسببية التاريخية مهم. غاستون فيسارد Fessard في La Philosophie historique de Raymond Aron (باريس: جوليارد، 1980)، يجعلنا واعين بالترتيب العقلي لكتاب آرون من خلال مقارنة جريئة مع كتاب أغناتيوس ليولا «تمارين روحية» (انظر على وجه الخصوص ص ص . 55 . 86، التي تتعامل مع إعادة بناء المراحل ونظام تطور عمل آرون). يأتي تحليل آرون للسببية التاريخية مباشرة بعد نظرية الفهم المعروضة في الفقرة الثانية، في خاتمة هذه الفقرة التي تتعامل مع «حدود الفهم» (انظر لآرون، «**مقدمة في فلسفة التاريخ**»، ص ص . 51 . 155). وهذا التحليل، الموجود في بداية الفقرة 3 المعنونة «الجبرية التاريخية والفكر السببي»، يبدأ بحثا من ثلاث مراحل، موضوعا على التوالي تحت رعاية الحاكم والعالم والفيلسوف: الأولى مكرسة لـ «أسباب حقيقية فريدة»، والثانية لـ «العلاقات القابلة للمقارنة مع قوانين العلوم الفيزيقية»، والثالثة لـ «طبيعة الجبرية التاريخية» (المصدر السابق، ص. 158). وهذه المراحل الأخيرة تقود بدورها إلى القسم الرابع، الذي هو الفقرة الفلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة: «التاريخ والحقيقة». البحث في السببية مرسوم إذن بطريقتين: أولا بواسطة المكان الذي تشغله الفقرة الثالثة، داخل إطار الكتاب ككل، ومن ثم بواسطة المكان داخل الفقرة الثالثة المشغول بالسببية التاريخية في علاقتها مع السببية السوسيولوجية والقوانين المزعومة للتاريخ. ليس من طريقة أفضل للتركيز على الدور الانتقالي المنسوب للسببية التاريخية، وقد وضعت بهذا الشكل

بين الفهم، الذي يمتلك كل ملامح الفهم السردي، والسببية السوسيولوجية التي تمتلك كل ملامح التفسير القياسي.

(7) يوجد هذا في القسم الثاني من مقاله، تحت عنوان «الإمكانية الموضوعية والتسبيب الكافي في التفسير التاريخي» (ص ص. 164 ـ 188). سأعود فيما بعد إلى القسم الأول من المقال. يبدأ ريمون آرون دراسته بعرض لـ «الخطة المنطقية» للجدال الذي يسميه «الاحتمالية الاستعادية» (ص ص. 158 ـ 166). سنرى ما يضيفه آرون للتحليل المنطقي تحديدا.

(8) انظر الملاحظات المطولة على ص ص . 167 ـ 168 المتعلقة باستخدام فون كريس للجدل الاحتمالي وتحويله إلى مجال علم الجريمة وفلسفة التشريع.

(9) انظر آنفاً ص. 163.

(10) المناقشة القادمة تأخذنا رجوعا إلى القسم الأول من مقال فيبر المعنون «نقد لأفكار ادوارد مير المنهجية» («دراسات نقدية»، ص ص. 113 . 163).

(11) يميز آرون بالطريقة نفسها بين المسؤولية الأخلاقية والمسؤولية القانونية والمسؤولية التاريخية: «ينظر الأخلاقي في **المقاصد**، والمؤرخ في **الأفعال**، والقاضي يقارن **المقاصد والأفعال** ويقيسها **بمفاهيم قضائية**» («مقدمة في فلسفة التاريخ»، ص. 166، التأكيدات منه). «المسؤول **تاريخيا** هو الرجل الذي يحرك بأفعاله الحدث الذي يتواصل البحث في أصوله.» (المصدر السابق، التأكيد منه). وأميل إلى القول إن المؤرخ بفعله هذا يساهم في عزل فكرة النسبة عن فكرة التجريم: «الحرب....، كما يراها المؤرخ، ليست جريمة» (المصدر السابق، ص. 173). فإذا أضفنا أن من الواجب تمييز النسبة السببية عن التأويل النفسي للمقاصد، صار من اللازم الإقرار بأن هذه التمييزات دقيقة وحتى هشة. وهذا يفسر نبرة آرون التي تختلف تماما عن نبرة فيبر، الأخير يقيم تحليله بثقة عالية. آرون أكثر حساسية تجاه كل ما يعقد، وإلى حد ما يضبب «الخطة المنطقية». ولقد لاحظنا ذلك بالفعل في تحليله للصدفة.

(12) يلمّح فيبر هنا إلى التمييز الذي وضعه وندلباند Windelband في محاضرته في ستراسبورغ، التي أشرت إليها من قبل، بين الاجراء النشري nomothetic (الذي تختص به علوم الطبيعة) والاجراء الحصري idiographic (الذي تختص به علوم الثقافة).

(13) يضع فيبر هذا التمييز من خلال خلق ضدية بين Real - Grund، الأرضية الأنطلوجية، و Erkenntnis - Grund، الأرضية الأبستيمولوجية: «لأن معنى التاريخ بصفته **علم الواقع** لا يمكن إلا أن يتمثل في كونه يعامل عناصر معينة من الواقع ليس بوصفها **وسائل** كشفية فقط، ولكن بوصفها **موضوعات** المعرفة، والارتباطات السببية الخاصة ليس بوصفها مقدمات للمعرفة ولكن عوامل سببية واقعية.» (المصدر السابق، ص. 135، التأكيدات له).

(14) ماكس فيبر، «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، ت: تالكوت بارسون (نيويورك: تشارلس سكربنر سنز، 1958).

(15) ليس من شك في أن موريس ماندلباوم قد قدّم هذا التمييز ليقلل إلى أقصى حد تنازلاته في الجدال حول الموضوعية في التاريخ الذي أثاره هو نفسه بعمله الصادر عام 1938 «مشكلة المعرفة التاريخية». يمكن الحصول على قدر أكبر من الموضوعية في التاريخ «العام» منه

في التاريخ «الخاص»، لأن الوجود المتواصل لموضوع الأول يكون معطى سابقاً على جهود المؤرخين إلى تحديد موضوعهم وإقامة تعالقات. لذلك فان بالامكان، من حيث المبدأ، أن يقع «تشابك » هنا بين وجهات نظر مختلفة حول الأحداث نفسها، أو بين مظاهر متنوعة (سياسية، اقتصادية، اجتماعية، ثقافية) لنفس الأحداث. التواريخ المتخصصة تنتسب بوضوح أكبر بكثير إلى الافتراضات الخلافية للمؤرخين، ولذلك فان معاييرهم للتصنيف تتنوع. وهذا هو السبب في أن هنالك صعوبة أكبر كثيرا في تطبيق إجراءات التعزيز والتصحيح والتفنيد التي تستند عليها موضوعية التاريخ العام عليهم. بالنسبة لي، ما يثير اهتمامي ليس الجدال حول الموضوعية هنا، ولكن الامكانات التي يمنحها التمييز بين الطبيعة الفريدة للمجتمعات والطبيعة العامة لظاهرة الثقافة بالنسبة لظاهراتية توليدية مُطبقة على كيانات الخطاب التاريخي.

(16) سأعود في الجزء الثاني إلى هذه البنية الزمنية الثلاثية لعلاقة النحن، إذ هي تخضع لتحليل بارع من قبل الفريد شوتس Schutz . وهنالك لدى ماندلباوم أيضا جدال يميل إلى هذه الإحالة الجانبية. فهو يسلّم بأن التفسير، بما يمتاز به من أسلوب تحليلي وغير متصل، لم يكن ليتمكن من طرح إعادة تكوين للعملية المتصلة المؤدية إلى الكلّية في مجتمع معين، لو لم يكن المؤرخون بالفعل قد اعتادوا التغيرات الشاملة من هذا النوع في سياق تجربتهم الخاصة بالحياة في المجتمع: «الأساس الأصلي لفهمنا للبنيات المجتمعية، إذن، هو تجربة الفرد عبر نموّه داخل مجتمعه، وتوسيع الآفاق الذي يأتي عبر معرفة بالمجتمعات الأخرى.» (المصدر السابق، ص. 116). وهو يدعو إلى أن التاريخ لا يولد من العدم. إنه لا يبدأ من سحابة غبار من الحقائق تنتظر الفعالية التركيبية للمؤرخ من أجل إضفاء بنية عليها. التاريخ يولد دائما من تاريخ أسبق يأتي هو ليصححه. وخلف هذا التاريخ البدئي تكمن الممارسة الاجتماعية، بتناقضاتها الداخلية وتحدياتها الخارجية.

(17) سأعود في الجزء الثاني إلى أنطلوجيا علاقة النحن المفترض وجودها في الجدال الحالي. سأسأل إن كان هوسرل، في نهاية التأمل الخامس، قد نجح في محاولته اشتقاق مجموعات من صنف أعلى من تشارك الذوات. وسأسأل أيضا إن كان تعريف ماكس فيبر لـ «الفعل الاجتماعي » في بداية «الاقتصاد والمجتمع» يمكّنه من تجنب صعوبات الفردية المنهجية. وأنا مدين هنا إلى فكر وعمل الفرد شوتس في كتابه «ظاهراتية العالم الاجتماعي» ت: جورج ولش وفردريك لينهارت (ايفانستون: جامعة نورثوسترن، 1967). والواقع أن شولتس لم يحدد نفسه بالتوفيق بين هوسرل وفيبر. لقد دمج مفهوميهما لتشارك الذوات والفعل الاجتماعي مع مفهوم علاقة النحن المستعار من هيدجر، دون أن يخسر قوة تحليلات المفكرين الأولين، ودون أن يقيد نفسه بانتقائية تحكمها الحاجة تجمع بين كل هؤلاء الأساتذة. إضافة إلى ذلك، فإن ظاهراتية الوجود الاجتماعي لشوتس تتلقى عونا حاسما من منهجية مفكرين من أمثال جورج هيربرت ميد وفيكتور تيرنر وكليفورد غيرتز. وما أنا مدين به إليهم لا يقل عن ذلك الذي أنا مدين به لشوتس.

(18) تدين أطروحته بالشيء الكثير لعمل هـ. ل. أ. هارت وأ. م. هونوريه 'Honore «التسبيب في القانون» (اوكسفورد: كلارندون برس، 1959). «ليس من المبالغة القول إن ظهوره عام 1959 غيّر الاتجاه الكامل لمناقشة التسبيب في الفلسفة الانجلوأمريكية» (ماندلباوم، ص. 50). لكنه برغم ذلك لم يتبع هذين المؤلفين في ادعائهما أن التفسير السببي وصياغة القوانين العامة

ينطبق على حقلين منفصلين للمعرفة هما التاريخ والقانون، من جهة، والعلوم من جهة أخرى. وتمسّك بدلا من ذلك بتحليلات ج. ل. ماكي في «تماسك الكون: دراسة في التسبيب» (أوكسفورد: كلارندون برس، 1974). يدرك ماندلباوم، بدلا من انشطار ثنائي بين منطقتين شاسعتين للتفسير، سلسلة من المستويات التفسيرية التي لا تأبه لمناطق تطبيقها، مبتدئا من إدراك السببية، متحركا عبر النسبة السببية على مستوى الحكم، وصولا إلى تأسيس القوانين، بصفتها «تماسك» الصلة السببية. هذه الأطروحة تبتعد عن أطروحة و. دراي، برغم أنها تحركت نحوها أولا. يؤكد ماندلباوم مع دراي وضد أنصار نموذج القانون الشامل أولية النسبة السببية الفريدة وعدم قابليتها للاختزال؛ لكنه يرفض على الضد من دراي، أن يقيم تناقضا مرة وإلى الأبد بين السببية الفريدة والتواتر، ويقر بأن التفسير بصيغ القوانين «يرص» بالفعل النسبة السببية.

(19) في هذا المجال يمكن أن نلاحظ أن الحدث «وهو غير مختلف» يسمح بمقارنة بين هذا التحليل وتكوين سلاسل غير واقعية في تعقّل الاحتمالية الاستعادية، كما يفهم هذا فيبر وآرون.

(20) يصح هذا الجدل على مثال همبل المتعلق بانفجار شبكة التبريد المملوءة بماء بارد. القوانين الفيزيائية الناشطة هنا لا تنطبق كلها مرة واحدة على الأحوال الابتدائية. إنها تنطبق على سلسلة من المجريات. وهي أدوات للتفسير السببي، وليست بدائل عن التفسير(ماندلباوم، ص. 104).

(21) يستدعي هذا الجدال أفكار فون رايت المتعلقة بتفسير الأنظمة المغلقة. انظر أعلاه، ص216.

(22) مفهوم الكثافة المتغيرة اللانهائية هذا سيمكننا في القسم التالي من ان نعيد النظر مرة أخرى على وفق إضاءة جديدة بمسألة التاريخ اللاحدثي [histoire non-evenementielle] . وهي تسمح لنا فعلا بالتأكيد على أن الحقبة القصيرة والحقبة الطويلة تكونان دائماً قابلتين لتبديل الترتيب بينهما. في هذا الشأن يوفر كتابا بروديل «البحر المتوسط» ولي روي لادوري «الكرنفال في سفر الرومان» (ت: ميري فيني [نيويورك: جورج برازلر، 1979]) إيضاحا رائعا لتبديل الترتيب هذا الذي سمحت به درجات كثافة النسيج الزمني للتاريخ.

(23) بول فين، L 'Inventaire des Differences، «الدرس الافتتاحي» في كلية باريس (باريس، سول، 1976). أناقش هذا العمل بتوسع أكبر في «مساهمة كتابة التاريخ الفرنسية في نظرية التاريخ».

(24) «تكشف المعرفة التاريخية بما يتفق وصياغتها، عن إسميّتها الجذرية، وهي أكثر جذرية بكثير مما تخيل ماكس فيبر بالرغم من إعلانه الإيمان» (المصدر السابق، ص. 173) وإذ يتكلم مارو بتحديد أكبر عن المكونات الفريدة التي تشغل الصنف الخامس من مفاهيمه فإنه يستطرد قائلاً: «ان استخدام مثل هذه الأفكار شرعي تماماً إذا ما حرصنا دائماً على الحفاظ على طبيعتها الاسمية حصراً». (المصدر السابق ص 174).

(25) قد يجد القاريء أن من سوء الطالع مناقشة التحليل السببي في التاريخ حتى الآن في ثلاثة سياقات مختلفة: أولا مع وليم دراي، داخل إطار مناقشة نموذج القانون الشامل؛ ومرة ثانية

مع ماكس فيبر وريمون آرون تحت عنوان الإجراءات الانتقالية بين السرد والتفسير؛ ومرة ثالثة مع موريس ماندلباوم في علاقة مع مكانة كيانات الصف الأول. لكني لم أتمكن من تجنب هذا المدخل الثلاثي. لأن هذه في الحقيقة ثلاث اشكاليات مختلفة: الأولى تتقرر بظهور نموذج التصنيف الفئوي في الفلسفة التحليلية، والذي لم يجد ماكس فيبر أو ريمون آرون لزاما عليهما الاتفاق معه؛ الثانية تتقرر بالسؤال الذي طُرح داخل التقليد الألماني بخصوص فهم Verstehen المكانة العلمية الدقيقة التي يمكن أن تدّعيها العلوم الحصرية idiographic، والتي لا سبيل إلى الطعن في استقلاليتها؛ الثالثة ترتبط مع سلسلة الأسئلة الجديدة التي يطرحها التوافق بين استمرارية الكيانات النهائية التي يضعها التاريخ على مستوى الوجود وتلك الخاصة بالعملية السببية على المستوى الابستمولوجي.

(26) من أجل الربط مع المشاكل التي نوقشت في الفقرتين السابقتين، سأستعيد ببساطة القرابة الوثيقة بين هذا الافتراض الأساسي والابتكارات الأخرى التي ادعتها مدرسة الحوليات: الثورة الوثائقية، توسيع الاستفتاء، أولية الإشكالية بشأن «الحقيقة» التاريخية المعطاة، والصياغة المفهومية بتعمد للبحث. بهذا المعنى ليست الحقبة الطويلة إلا مكوناً واحداً في الانعطافة الإجمالية في الاتجاه في حقل البحث التاريخي. ومع ذلك فإن لها معاييرها الخاصة التي تستدعي المناقشة.

(27) الترجمة الانجليزية هي للطبعة الثانية الصادرة عام 1966. فردينان بروديل، «البحر المتوسط والعالم المتوسطي في عصر فيليب الثاني»، ت: سيان رينولدز (نيويرك: هاربر أند رو، 1972) في مجلدين. وسأقتبس من هذه الطبعة التي تحتوي على كل المقاطع المأخوذة من الطبعة الثالثة التي أشير إليها.

(28) إذ يوضع بحث المستوى الأول تحت مسمى نوع معين من الجغرافيا، التي تهتم على نحو خاص بالمصائر البشرية، فإنه «المحاولة التي تهدف إلى إيصال نوع خاص من التاريخ.» («البحر المتوسط»، ص. 23). «التاريخ حركة بطيئة يمكن أن تُكتشف فيها قيم دائمة» (المصدر السابق)، وهو بذلك يفيد كثيرا من الجغرافيا بوصفها واحدة من وسائله. وفي هذا الصدد يكون لافتاً للنظر أن المؤلف ينتظر حتى ما بعد ص 200 قبل أن يقدم أي تأمل حول «الوحدة الفيزيقية» للبحر المتوسط. وقد نقر دون تردد بأن «البحر المتوسط نفسه غير مسؤول عن السماء التي تتطلع إليه.» (المصدر السابق، ص. 232)، لكن الوحدة الفيزيقية المقصودة هنا هي قبل كل شيء ديمومة محددات معينة ـ البحر العدائي، الشتاءات القاسية، الشمس الحارقة ـ وكل ما يسهم في هوية الشعب المتوسطي بينما هو يبدع لسد ما ينقصه، ويضبط حروبه ومعاهداته ومؤامراته على إيقاع الفصول، تحت علامة الثلاثي الأزلي: الحنطة وشجر الزيتون والعنب؛ «بكلمات أخرى حضارة زراعية متشابهة وطرق متشابهة في الهيمنة على البيئة.» (المصدر السابق،ص. 136).

(29) «ظل الإنسان شغيل هذا التاريخ الطويل» (المصدر السابق، ص، 64). «أرسلت اسبانيا كل أبنائها إلى هذه المنطقة الجنوبية المفتوحة على البحر.» (المصدر السابق، ص. 84). «كل هذه الحركات تستلزم مئات الاعوام لتتم». (المصدر السابق، ص. 101). باختصار «الملاحظة الجغرافية للحركات طويلة الأمد ترشدنا نحو عمليات التاريخ الأبطأ». (المصدر السابق، ص.102).

(30) «العنصر الجديد كان الغزو الكاسح من قبل السفن النوردية الشمالية بعد تسعينيات

القرن السادس عشر». (المصدر السابق، ص. 119). كما أنه من غير الممكن إهمال ذكر خراب غرناطة.

(31) «كانت مياه هذين البحرين المتوسطين حاملا تذوب فيه مختلف المواد، ويكاد المرء يقول إنهما كانا مسؤولين عن الامبراطوريتين التوأمين». (المصدر السابق، ص. 136).

(32) «السياسة تتبع فقط الخطوط العريضة لواقع كامن. هذان البحران المتوسطان، تحت إمرة حاكمين متحاربين، كانا فيزيقيا واقتصاديا وثقافيا مختلفين عن بعضهما البعض. كل واحد منهما كان منطقة تاريخية منفصلة». (المصدر السابق، ص. 137).

(33) «هذه الصلات الحميمة والشراكات، التي تخلق بنجاح وتُحطِّم تلخص تاريخ البحر». (المصدر السابق، ص ص. 165 ـ 166).

(34) «البحر المتوسط (والبحر المتوسط العظيم الذي يرافقه) هو كما صنعه الإنسان. لقد قرر دولاب حظ الإنسان مصير البحر، موسّعا أو مضيّقا مساحته». (المصدر السابق، ص ص. 169 . 170).

(35) تأتي المدينة معها، في خطاب المؤرخ ـ الجغرافي، بطوفان من التواريخ (انظر، على سبيل المثال، المصدر السابق، ص ص. 332 . 334)، إلى هذا الحد يكون تاريخ المدن حافلا، وهي تواجه مخططات الدول الاقليمية، وهي تتوسع أو تندثر في أعقاب أحوال اقتصادية ما. نعم، تتكلم المدن «عن تطور وأحوال متغيرة» (المصدر السابق، ص. 352) على خلفية ثوابت وديمومة وتكرارات تتأسس على المستوى الأول من التحليل.

(36) في الفصل المخصص للمعادن الثمينة والنقود والأسعار (المصدر السابق، ص ص. 462 ـ 542)، التغييرات في الممارسات التجارية، تدفق وخروج المعادن لا يسعه إلا أن يكون قديما: «تقدم البرتغاليون على طول الساحل الأطلنطي لأفريقيا كان حدثا ذا أهمية كبيرة». (المصدر السابق، ص. 469). وفيما بعد: «خلال سنوات الحرب الصعبة، 1557 ـ 1558، وصول السفن المحملة بالسبائك الذهبية كان من الأحداث الكبيرة لميناء أنتورب». (المصدر السابق، ص. 480). وفرة من التواريخ ترافق دورة المعادن على المسارات الغربية. هنالك تواريخ الإفلاسات الملكية (1596، 1607). وبالطبع فالمسألة هي إدراك العوامل المستقرة، وذلك من أجل التثبت من صحة الخطة التفسيرية. لكن هذا يستلزم العبور من خلال تاريخ الأحداث بتواريخه وأسمائه، تسمية فيليب الثاني والنظر في قراراته. بهذه الطريقة يلقي المستوى الثالث بظله على المستوى الثاني، وذلك بسبب التداخلات بين السياسة والحرب، من جهة، والاقتصاديات المختلفة من جهة أخرى.

(37) «كل هذه التفسيرات التي تمثل في الحقيقة الكثير من الأحداث في عالم الفلفل والتوابل، تميل إلى تضبيب المشكلة في تمامها، وهي مشكلة تتبدى على أفضل وجه إذا ما نُظر إليها في سياق عالمي؛ من مناجم الفضة الأمريكية إلى ملقة أو الطرف الغربي من سومطرة.» (المصدر السابق، ص ص . 568 ـ 569، التأكيد منه) .

(38) «لا يمكن إضفاء حبكة على طول بقاء الإمبراطوريات من خلال الأحداث. التشخيص والتسمع [على طريقة الأطباء . م] فقط يمكنهما ذلك؛ وكما في الطب هنالك دائما مجال للخطأ». (المصدر السابق، ص. 661).

(39) الدولة، «كما هي الرأسمالية، كانت نتاج تقدم تطوري معقد. الحال التاريخية؛ في أوسع معاني المصطلح، تحمل معها أسس كل القوة السياسية؛ إنها تبث فيها الحياة أو الموت». (المصدر السابق، ص. 681).

(40) بين كل الحلول المحتملة اختارت أسبانيا أكثرها جذرية: «الترحيل، اجتثاث جذور حضارة من أرضها». (المصدر السابق، ص. 796).

(41) «هل وجدت أية حضارة في أي زمن في الماضي ضحّت بوجودها من أجل وجود حضارة أخرى؟ .... الحالة الاقتصادية.... يجب أن تتحمل قسطا من اللوم». (المصدر السابق، ص. 823).

(42) بهذه الطريقة كانت ليبانتو التي سخر منها فولتير بوصفها عديمة الأهمية تماما، كانت في الواقع «الحدث العسكري الأكثر إثارة في المتوسط خلال القرن السادس عشر. ورغم أنها كانت انتصارا للجرأة والفن البحري فإن من الصعب وضعها على نحو مقنع في منظور تاريخي تقليدي». (المصدر السابق، ص. 1088). ربما كان بإمكان ليبانتو أن تكون ذات نتائج مهمة لو كانت أسبانيا عقدت العزم على متابعتها. ولكن إجمالا «لم تحقق ليبانتو أي شيء». وفي هذا المجال يمكن أن نلاحظ الصفحات الجيدة التي كرست لحسابات دون جون [القائد النمساوي للأسطول الأسباني في معركة ليبانتو ـ م] الحاذقة، «ذلك الأداة بيد القدر». (المصدر السابق، ص. 1101)؛ يتفق التأمل التفسيري تماما مع نموذج وليم دراي للتفسير العقلاني، وكذلك مع النموذج الفيبري للتفسير بواسطة الافتراضات المضادة.

(43) بين وقت وآخر نرى بروديل يشن حربا ضد تاريخ الأحداث ويترك نفسه لغواية تاريخ الأحوال، ليس فقط بالنسبة لليبانتو، كما قررنا، ولكن عندما تواجهه ظاهرة الرفض المطلق أيضا الملاحظة في علاقة العملاقين السياسيين المتصارعين، وللتدهور العام في قواعد الحرب. هل فقدت أسبانيا، إذن، رسالتها الجغرافية بقرارها عدم الذهاب إلى أفريقيا؟ «ولكن هذه الأسئلة لما لها من قيمة، لابد أن تجد أذنا صاغية. سيتوجب على مؤرخي التغيير السياسي في الغد النظر فيها وربما وجدوا لها معنى ما». (المصدر السابق، ص. 1142).

(44) يتكلم بروديل هنا عن الفرصة التي ضُيّعت عام 1601: «لقد كان تدهور الحرب الرسمية، بطريقته الخاصة، علامة إنذار بالتدهور العام في المتوسط، الذي لا يمكن أن يساورنا الشك في أنه كان يزداد وضوحا ويتبدى للعيان مع الأعوام الأخيرة من القرن السادس عشر». (المصدر السابق، ص. 1234).

(45) «لا أصدق أن كلمة البحر المتوسط عرضت قط على وعيه بالمعنى الذي نعطيه لها الآن، أو أنها استحضرت له صور الضوء والماء الأزرق التي تستحضرها لنا؛ أو حتى أنها دلت على منطقة محددة ذات مشاكل رئيسة أو مسرحا لسياسة واضحة المعالم. الجغرافية بالمعنى الصحيح للكلمة لم تكن قط جزءاً من تعليم الأمير. وهذه كلها أسباب كافية في أن العذاب الطويل الذي انتهى في أيلول 1598 لم يكن حدثا عظيما في تاريخ المتوسط؛ وهي أسباب وجيهة تدفعنا إلى إعادة النظر في المسافة التي تفصل التاريخ السيري عن تاريخ البنى، وأكثر منه عن تاريخ المناطق الجغرافية». (المصدر السابق، ص ص. 1236 ـ 1237).

(46) هذا الرجل «لا يمكن أن يفهم في أطار حياة دينية في غاية الورع، ربما أمكن ذلك حصرا في إطار جو الثورة الكرملية [الكرمليون طائفة من الرهبان المتزهدين وضع الأساس لطريقتهم برتولد الكالابري في منتصف القرن الثاني عشر. م]». (المصدر السابق، ص. 1236).

(47) في مقال بروديل «التاريخ والعلوم الاجتماعية » نقرأ: «ها قد ظهر نوع جديد من السرد التاريخي، ذلك المتعلق بالحال [Le recititatif de la conjucture]، بالدورة، وحتى بـ «الدورة البينية»، والذي يغطي عقدا، ربع قرن، وكحد أعلى نصف قرن دورة كوندراتيف Kondratiev الكلاسيكية». («في التاريخ»، ص. 29). وفي تاريخ كيمبردج الاقتصادي لأوربا، مجلد 4، يعرّف بروديل الدورة بالطريقة التالية: «لأن كلمة دورة يمكن أن تطبق على حركة فصلية علينا أن نتوخى الحذر. المصطلح يعيّن حركة مزدوجة، صعوداً وهبوطاً وبينهما ذروة هي ما يسمى بأدق معاني المصطلح أزمة». (المصدر السابق، ص. 430).أنا مدين لـ م. ريب Reep، في مقال غير منشور، في الإحالة على هذا النص، وكذلك في الذهاب إلى أن فكرة الدورة تشترك مع الحبكة الأرسطية في الملمح الثنائي المتمثل في تكوين محاكاة للحياة الاقتصادية (بمعنى المحاكاة 2، بالطبع) وفي تقديم بنية وسطية، هي نقض ـ تقدمه تحديدا فكرة الأزمة ـ بين دورتين بينيتين.

(48) العنوان نفسه، «زمن العالم» Le Temps du Monde، يَعِد بأكثر مما يستطيع أن يفعل، كما يعترف المؤلف (المقدمة، ص. 8). إذا كان طموحه إدراك تاريخ العالم «في تطوراته المتسلسلة زمنيا وفي زمنياته المتنوعة». (المصدر السابق)، فلقد كان له من التواضع ما جعله لا يخفي أن زمن العالم هذا لا يغطي كلية التاريخ الإنساني. «هذا الزمن الاستثنائي يحكم، اعتمادا على المكان والعصر، أماكن معينة وحقائق معينة. لكن الحقائق الأخرى والأماكن الأخرى تفلت منه وتبقى غريبة عنه ... حتى في الدول المتقدمة، إذا تحدثنا من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، فإن زمن العالم لا يتضمن كل شيء». (المصدر السابق). والسبب هو أن الكتاب يتبع خطا خاصا يعطي امتيازا لقطاع معين من التاريخ المادي والاقتصادي. ضمن هذه الحدود المصرح بها، يجاهد المؤرخ «إلى أن يدرس بواسطة المقارنات على نطاق عالمي، المتغير الوحيد». (المصدر السابق، ص. 9) من مثل هذا التعالي يستطيع المؤرخ أن يحاول «الهيمنة على الزمن، الذي هو من الآن فصاعدا خصمنا الرئيس إن لم يكن الوحيد». (المصدر السابق، ص. 10). مرة أخرى زمن الحقبة الطويلة هو الذي يسمح لنا بأن نربط معا التجارب المتتالية في أوربا التي تستحق أن تعتبر اقتصاديات عالمية (1) في حيز لا يتنوع إلا على نحو بطيء،(2) حول عواصم مهيمنة قليلة (البندقية، أمستردام، الخ. .) تكون لها الغلبة واحدة بعد الأخرى، و(3) أخيرا، حسب مبدأ تراتبية يتعلق بنطاقات الاتصال. الموضوع إذن هو تقسيم الزمن (و المكان) بوصفه وظيفة للإيقاعات الحالاتية، والتي بينها يثبت المنحى العلماني «وهو الأكثر عرضة للإهمال من كل الدورات». (ص. 61) ، بأنه الأكثر خصوبة. بالنسبة لتأملي الخاص في الزمن فأنا ألاحظ أن «المنحى عملية تراكمية. إنه يضيف المزيد إلى ذاته؛ كل شيء يحدث كما لو أنه يرفع كتلة الأسعار والفعاليات الاقتصادية شيئا فشيئا حتى اللحظة التي يبدأ معها بالعمل، بالاتجاه المضاد وبنفس العناد، على تخفيضها عبر تقليص عام غير محسوس وبطيء ومطوّل. وبينما لا تكون ملحوظة بمرور الأعوام، فإنها تثبت بأنها عامل هام بمرور القرون». (المصدر السابق). صورة المد، بما فيها من موجة في أعقاب موجة تأسرنا أكثر مما تفسر لنا أي شيء: «تفلت منا

الخلاصة، ومعها المعنى الدقيق لهذه الدورات الطويلة التي تبدو وكأنها تمتثل لقوانين معينة أو قواعد تتحكم في مناحي نجهلها». (المصدر السابق، ص. 65). ألا يجب أن نقول إذن بأن ما يبدو وكأنه يفسر الجزء الأكبر هو في الوقت ذاته ما لا يساعدنا إلا على فهم أقل القليل؟ في الجزء الثاني سأتناول مشكلة إعطاء معنى واقعي إلى ما لا يزيد هنا عن كونه إقرارا، وحتى حقيقة بدهية أن «الزمن القصير والزمن الطويل يتواجدان معا ولا يمكن الفصل بينهما... لأننا نعيش في آن واحد الزمن القصير والزمن الطويل». (المصدر السابق، ص. 68).

(49)«لأن التفاعل بين مثل هذه الحاجة الملحة ومثل هذه الاضطرابات في التوازن الاقتصادي واستعادته ومثل هذه التبادلات الضرورية هو الذي أرشد وقرر على نحو غير مباشر مسار التاريخ المتوسطي». (المصدر السابق، ص. 138). فيما بعد يتكلم بروديل عن «الملخص العام » (المصدر السابق، ص. 230)، انسحاب المتوسط من التاريخ العام، وهو انسحاب تأخر حتى منتصف القرن السابع عشر. وهو يكتب مشيرا مرة أخرى إلى الاستبدال التدريجي لدويلات المدن بالمدن الكبيرة: «رسالتها كانت تتعلق بالتطور والظروف [الأحوال] وهي التي تلمّح إلى مصيرها الوشيك: ذلك الانحلال الذي أعلنت عنه الكثير من العلامات في نهاية القرن السادس عشر وتأكد في القرن السابع عشر». (المصدر السابق، ص. 352).

(50) في مناقشته لأشكال الحرب، خصوصا الحروب الخارجية (الحروب الصليبية، حروب الجهاد [لدى المسلمين . م])، يذكر بروديل مرة أخرى دور الحضارات التي هي «المشاركون الرئيسيون personnages» المصدر السابق، ص. 842). هذه «الشخصيات»، مثل الأحداث المقصودة هنا، يتم تعريفها بمصطلحات كلاسيكية عبر مساهمتها في الحبكة الرئيسة.

(51) أتساءل إن لم يكن بروديل قد اعتقد بأنه تجنب مشكلة الوحدة الإجمالية لعمله من خلال السماح لمشكلة إعادة توحيد أجزاء المدّة المتشظية من أن يتولاها الزمن الفيزيقي. نقرأ في «في التاريخ»: «هذه الشذرات يعاد توحيدها في ختام كل جهودنا. إن الحقبة الطويلة longue duree، الحال، الحدث كلها تتراكب مع بعضها البعض على نحو منظّم ودون صعوبة، لأنها جميعاً خاضعة للمقياس نفسه». («في التاريخ»، ص. 77). أي مقياس إن لم يكن الزمن الفيزيقي؟ «بالنسبة للمؤرخ كل شيء يبدأ وينتهي بالزمن، زمن رياضي، أشبه بإله، فكرة تسهل السخرية منها، زمن خارجي بالنسبة للناس، «عامل خارجي» exogenous، كما يمكن أن يقول الاقتصاديون، يدفع الناس دفعا ويفرض عليهم أمره ويصبغ زمنهم الفردي الخاص بنفس اللون: إنه في الحقيقة زمن العالم imperious». (المصدر السابق، ص. 78). ولكن زمن الحقبة الطويلة يصبح عندها واحدا من الممرات التي يعاد الزمن التاريخي من خلالها إلى الزمن الكوني، وليس مجرد واحد من طرق زيادة عدد المديات والسرعات الزمنية. بالطبع، يشيّد الزمن التاريخي تكويناته على خلفية الزمن الكوني. لكن لابد من البحث عن المبدأ الموحد «للألوان المتنوعة للأزمنة الفردية» في الزمن الفيزيقي.

(52) تأتي تعددية الأصوات polyphony من عشرات المقاييس للزمن، كل منها ينتمي إلى تاريخ خاص. «وحده إجمالي هذه المقاييس، الذي تستجمعه العلوم الإنسانية (و توجهه استعاديا ليقدم الإيضاح لصالح المؤرخ) يستطيع إعطاءنا ذلك التاريخ الكلي الذي يكون من الصعب جدا إعادة تكوين كليته الغنية». («المتوسط»، ص. 1238). هذه الصورة الكلية ستستلزم من المؤرخ

التوفر في آن واحد على عين الجغرافي وعين الرحالة وعين الروائي.و بروديل يذكر الأسماء التالية في معرض هذه النقطة: غبريل اوديسيو، جان جيونو، كارلو ليفي، لورنس بروديل، اندريه تشامسون (المصدر السابق، ص. 1234).

(53) إفادته الصريحة بشأن البنية والبنيوية يجب أن تأخذ بنظر الاعتبار: «أنا «بنيوي» بالمزاج، لا يغريني كثيراً الحدث أو حتى الحالة قصيرة الأمد والتي هي في نهاية المطاف لا أكثر من تجميع لأحداث في منطقة واحدة. لكن «بنيوية» المؤرخ ليس ثمة ما يربطها مع المدخل الذي يسبب تحت الاسم نفسه في الوقت الحاضر بعض الاضطراب في بقية العلوم الإنسانية. إنها لا تميل إلى التجريد الرياضي لعلاقات معَبر عنها كوظائف، بل تهتم بدلا من ذلك بأصول الحياة نفسها في تعبيرها الأكثر ملموسية ويومية ومنعة ومجهولية إنسانية». (المصدر السابق، ص. 1244).

(54) مرة أخرى أخيرة يعيد المؤرخ في خاتمة عمله الكبير تأكيد شكّه المتعلق بتلك «الأحداث **الزائلة** جوهريا ومع ذلك المتحركة، أي «العناوين الرئيسة» للماضي». (المصدر السابق، ص. 1243، التأكيد منه).

(55) «إن المؤرخ بوصفه متخصصا في التغيير (و المؤرخ بقوله **تحويل** إنما يضع نفسه عاجلا أم آجلا على أرض مشتركة من حيث الإمكانية مع الاثنولوجي، شرط أن لا ينكص إلى فكرة **التعاقبية**)، لا بد وأن يكون على وعي بإمكانية الوقوع في عدم الحساسية تجاه التغيير». (المصدر السابق، ص. 236، التأكيد منه).

(56) جـورج دوبـي، "Histoire sociale et ideologies de societe" فـي Faire de L'histoire، المجلد الأول، ص. 157. منذ الفصل الأول قررت كيف أن هذا الاهتمام بالأنماط الزمنية للتغيير يقود إلى إعادة بناء مفهومية لسلسلة من الأحداث من مثل الحروب الصليبية.

(57) جورج دوبي، «الأنظمة الثلاثة:المجتمع الإقطاعي متخيلا»، ت: آرثر غولدهامر (شيكاغو: جامعة شيكاغو، 1980).

(58) جورج دوميزل، Les Dieux souverains des Indo-Europeens، (باريس: غاليمار، 1977)، ص. 210، مقتبس من قبل دوبي، ص. 6.

(59) المبدأ أو عدم المساواة بالضرورة يوضح سبب إضافة وظيفة ثالثة. وهو يفسر لماذا جاءت خطة الوظائف الثلاث إما قبل أو بعد أطروحة حول الخضوع وحول بنية مجتمع يحكم فيه علية القوم بكمال ويتخبط فيه أسافله في الخطيئة. نشأت الثلاثية من التقاء نوعين من عدم التشابه، ذلك الذي أسسه النظام الكنسي Ordo ـ حيث الكهنة والآخرون ـ في ارتباط مع ذلك الذي أسسه الطبيعي natura ؛ حيث نبلاء وعبيد». (دوبي، ص. 59).

(60) «تأسيس جنيالوجيا النظام سيساعد في فهم بنيته، والمكان المخصص فيه للصورة المتعلقة بثلاثية الوظيفة». (المصدر السابق، ص. 65).

(61) «أزمة. تكشف التشكيلات السياسية عن نفسها للمؤرخ في فترات تكون الحالة فيها مضطربة. في مثل هذه الأوقات العصيبة لا يكف القيمون على الكلمة عن الكلام. حان لنا الآن الخروج من حلقات الدرس الكاتدرائية. عندها ربما يصبح بمقدورنا التوفر على فهم للسبب الذي

جعل الأدوات والمواد تستخدم لخدمة الأغراض التي رأيناها ونحن نتابع تعرجات الذاكرة ومخاطر الفعل» . (المصدر السابق، ص ص. 118 ـ 119).

(62) «من هنا فان مُسلّمة ثلاثية الوظيفة الاجتماعية كانت تتجه أيضا إلى الرهبان، خصوصا الرهبان المتأثرون بكلوني وقد تم استدعاؤها في لحظة انتصار الرهبانية المستصلحة نفسها» . (المصدر السابق، ص. 142).

(63) «ينتظرها تاريخ مشرق. ومع ذلك ففي ذلك الحين كان قد نصّبها أسقف أدالبيرو وأسقف لاون Laon [مدينة في شمالي فرنسا . م]. ولم يجانب الصواب النظر إليها بوصفها رجعية. من هنا ظلّت لفترة طويلة دون قبول» . (المصدر السابق، ص. 166).

(64) في الواقع، ما تبقى حتى عام 1789 هو المبدأ الثنائي المتعلق باللامساواة. والتقسيم الثلاثي الوظيفي يحدث الآن «في الصدع بين الملك و«العامة» وقد ساعد على إبقاء الأخيرين تحت السيطرة» . (المصدر السابق، ص. 355).

(65) «لقد قررت أن أنهي هذه الدراسة ببوفين Bouvenes [معركة بوفين التي وقعت في 27 تموز 1214 وهزم فيها فيليب الثاني ملك فرنسا الإمبراطور الروماني المقدس اوتو الرابع . م.] : وليس هذا خيارا مدفوعا بقوة العادة، ولا أنا أقوم به لمبالغتي في تقدير أهمية الحدث. أنا مقتنع بأن عام 1214 كان العام الذي بلغ فيه التاريخ البدائي للصورة ثلاثية الوظيفة نهايته. بحلول ذلك التاريخ تبلور شكله وفُرض على المملكة الفرنسية ككل . كان مقدرا لتلك الصورة المجازية أن تطل من مملكة الخيالي، ناضجة لأن تتجسد في مؤسسة» . (المصدر السابق، ص. 346). يرد بعد ذلك : «أنتهي هنا، لأن المسلّمة عن ثلاثية الوظيفة قد قطعت عند هذه النقطة الدورة بأكملها وعادت إلى أصولها» . (المصدر السابق، ص. 354).

(66) فرانسوا فوريه، «تأويل الثورة الفرنسية»، ت : البورغ فورستر (كيمبردج : جامعة كيمبردج/ باريس : طبعة دار علوم الإنسان، 1981)، ص ix .

(67) من هنا فان الكلمة الختامية للفصل الجميل الذي يخرج بتركيبة من الأوجه المتنوعة لعمل فوريه تُسلّم على نحو ضمني بأن : «ما يعزل الثورة الفرنسية جانبا أنها لم تكن انتقالا ولكن بداية ورؤيا وسواسية لتلك البداية. أهميتها التاريخية تكمن في خاصية واحدة كانت تنفرد بها، خصوصا وأن هذه الخاصية «الفريدة» كان مقدّرا لها أن تصبح شاملة : إنها كانت أول تجربة مع الديمقراطية» . (المصدر السابق، ص. 79). ألا يحتوي هذا الاعتراف المتعلق بالحدث ضمنيا اعترافا آخر يتعلق بالعلاقة بين التفسير والسرد، وأخيرا، يتعلق بموقف التبعيد نفسه؟ إذا كانت هذه الخاصية الفريدة قد أصبحت شاملة ـ على الأقل شمولا يخص واقعنا السياسي الحاضر ـ ألا يتوجب القول إن قليلا من عدم التورط يدفعنا بعيدا عن الاحتفاء، لكن الكثير من التورط يعود بنا إليه مرة أخرى؟

الاستنتاجات

(1) في هذا المجال أود أن أسترجع التقليد الاصطلاحي الذي أحاول احترامه. أنا لا أفهم مصطلح «قصة خيالية» fiction بوصفه مرادفا عاما لـ «التصور الخيالي» . فالأخير عملية مشتركة بين التاريخ والسرد القصصي، وبوصفه كذلك فإنه يقع ضمن مجال المحاكاة 2. من جهة أخرى، ففي

معجمي مصطلح «قصة خيالية » يُعرّف برمته من خلال التضاد الذي يشكله مع السرد الحقيقي. وهو بذلك منقوش في واحد من مسارين لإحالة السرد ويقع تحت عنوان المحاكاة 3، التي سيتم التعامل معها بشكل مباشر فقط في الجزء الثاني. وكما قررت أعلاه، فإن هذا الخيار لا يخلو من عيوب معينة. الكثير من المؤلفين لا يفرقون بين القصة الخيالية والتصور، بقدر ما يكون كل تصور مزعوما، أي إنه غير معطى في المواد المرتبة بواسطة السرد. يحق لهؤلاء المؤلفين اعتبار كل سرد قصة، ما داموا لا يأخذون بالحسبان كل صنف السرد. وبما أنهم غير مجبرين على تفسير ادعاء التاريخ بتكوين سرد حقيقي، فإنهم ليسوا بحاجة إلى مصطلح خاص للتمييز بين النموذجين المرجعيين اللذين تنقسم إليهما التصورات السردية إجمالا.

فهرس الأعلام

فهرس المصطلحات

- ب -

- ت -

- ع -

- غ -

- ف -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

دليل المصطلحات

الفعل	Action
الفاعلون	Actors
الاغتراب	Alienation
الأمثولة	Allegory
المفارقة التاريخية	Anachronism
التمثيلي	Analogical
المماثلة	Analogy
الأنثروبولوجيا	Anthropology
التجسيم	anthropomorphism
التباس	Aporia
تثبت من الصحة	authentification
الوجود في العالم	Being in the world
المقولات	Categorema
المقولات (الأصناف)	Categories
التطهير	Catharsis
المعيارية السببية	Causal criteriology
سبب	cause
الأخبار	Chronicle
الشفرة	Code
إضفاء الصيغة المفهومية	Conceptualizing
التصور	Configuration
الحال	Conjuncture
الوجود ـ هناك	Da-sein
نزع الصفة الزمنية	Dechronologizing
التأني	Delibration
نزع الصفة النفسية	De-psychologizing
الجدل	Dialectic
الحوار	Dialogue
الخطاب	Discourse
نزوعي	dispositional
التناغم الناشز	dissonant consonance
انتشار النفس	Distentio animi
الانتشار والتمدد والتبدد	Distention
الفعل	Doing
ديمومة	Duration
الحبك (بناء الحبكة)	Emplotment
التفسير	Erklaren
الحدث	Event
الوجود الموضوعي	Existence
المغالطة	Fallacy
كيانات الصف الاول	first - order entities
إمكانية المتابعة	Followability
إثبات التزييف	Falsifiability
علوم الروح	Geisteswissenschaften
استكشافي ـ كشفي	Heuristic
التصنيف التراتبي	Hierarchizing
الأيقونية	Iconicity
حصري	Ideographic

التقليد	Imitation
المخلقات	Inductors
التسطير	Inscription
الآن	Instant
القصد والسعي	Intentio
القصدي	Intentional
تواشج دلالي	Intersignification
الذاتيات المتفاعلة	Inter-subjectivity
الإبطال	Invalidation
التشاكل	Isomorphism
مفردة	Item
التفجع	Lamentation
زمن الحقبة الطويلة	Long time - span
المعنى	Meaning
الوساطة	Mediation
الرسالة	Message
التبدل في الحظ	Metabole
الاستعارة	Metaphor
الصياغة الاستعارية	Metaphorization
الكناية	Metonymy
المحاكاة	Mimesis
النماذج	Models
تحفيز	Motivation
ميثوس	Mythos
السردية	Narratology
علوم الطبيعة	Naturwissenschaften
التعقل المضموني الخالص	Noema
اسمي	Nomic
التعقل الصوري	Noesis
نشري	Nomothetic
المعياري	Numerological
مفارقة	Paradox
الكلام	Parole
الحالة التبادلية	Paradigmatic
انتماء المشاركة	participatory belonging
الانقضاء	Passing away
الانسراب	Passing through
الممارسة	praxis
المحمول (أو المسند)	Predicate
التدبر والتعقل	Phronesis
التصوّر السابق	Prefiguration
الفهم القبلي	Pre-understanding
المحتوى الخبري أو محتوى القضية	Propositional content
السؤال رجوعاً	questioning back
أشباه أحداث	Quisi-events
علّة	Reason
أشباه ـ أشياء	Quisi-things
إعادة التصوّر	Refiguration
محطات انتقال	relay stations
التمثيل	Representation
المرجعي أو الإحالي	Referential
الاستدلال بالاستعادة	Retrodiction
استرجاعي	retrospective
الرسوم التخطيطية	Schematism
النسبة السببية الفريدة	Singular causal imputation
علم الدلالة (الدلاليات)	Semantics
دلالي	Semantic
السيمياء	Semiotics
المغزى والإحالة	Sense and reference
أرضي	Sublunar
فضاء	Space
التعليق	Suspension
الرمز	Symbol
توزيعي	Sintagmatic
التحقيب الزمني	Temporalization
منحى	Trend
الفهم	Verstehen
التراث (التقليد)	Tradition
التزمن (أو الوجود في داخل الزمن)	within-time-ness :innerzeitigkeit

سعيد الغانمي

- ناقد وكاتب عراقي مقيم في أستراليا.
- له أكثر من ثلاثين كتاباً مطبوعاً ما بين موضوع ومترجم.

من أعماله المنشورة:

- اللغة علماً، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1986.
- المعنى والكلمات، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1988.
- أقنعة النص، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1991.
- العمى والبصيرة، تأليف بول دي مان، ط1، الإمارات، المجمع الثقافي، 1995، ط2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000.
- السيمياء والتأويل، تأليف: روبرت شولز، المؤسسة العربية، بيروت، 1993.
- منطق الكشف الشعري، المؤسسة العربية، بيروت، 1998.
- مئة عام من الفكر النقدي، دار المدى، دمشق، 2000.
- ملحمة الحدود القصوى، المخيال الصحراوي في أدب إبراهم الكوني، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.
- الكنز والتأويل، قراءات في الحكاية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.



فلاح رحيم جاسم الحيدري

ولد في العراق، عام1956.

- حصل على شهادة الماجستير في الأدب الإنجليزي من كلية الآداب.
- نشر العديد من المقالات الأدبية والفكرية في الدوريات العراقية والعربية.
- يعمل الآن أستاذاً بكلية التربية بنزوى- سلطنة عمان.

ترجم إلى العربية:

- بحر ساركاسو الواسع (رواية) جين ريز.
- ماريو والساحر (رواية) توماس مان.
- تحت غابة الحليب، ديلان توماس.
- فضيحة، شوساكو أندو.
- اضطراب وأسى مبكر، توماس مان.
- محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا- بول ريكور، (دار الكتاب الجديد المتحدة، 2002).
- الذاكرة في الفلسفة والأدب – ميري ورنوك (تحت الطبع – دار الكتاب الجديد المتحدة).
- حفلة الوداع " رواية " ميلان كونديرا، (تحت الطبع).
- القراءات المتصارعة – بول آرمسترونغ، (تحت الطبع).
- الترجمة وإعادة القراءة والتحكم في السمعة الأدبية-أندريه لوفيفر، (تحت الطبع).





الزمان والسرد

الحبكة والسرد التاريخي

يشكل كتاب "الزمان والسرد" واحداً من أهم الأعمال الفلسفية التي صدرت في أواخر القرن العشرين، بل لقد وصفه المنظر التاريخي "هيدن وايت" بأنه أهم عملية تأليف بين النظرية الأدبية والنظرية التاريخية أنتجت في قرننا هذا.

وارتأى باحثون آخرون أنه يشكل قمة من قمم الفلسفة الغربية يضفي فيها "ريكور" دماً ولحماً على نظرية "كانط" في الخيال المنتج، ويعطي تطبيقاً سردياً لنظرية "هيدغر" في فهم الزمان الأنطولوجي

يقع الكتاب في ثلاثة أجزاء:

يراجع "ريكور" في الجزء الأول، المفهوم الغربي عن علاقة الزمان بالسرد، وهو يقع في قسمين:

يعنى القسم الأول، وهو بعنوان "دائرة السرد والزمانية" بمراجعة القديس أوغسطين عن الزمان.

ويحلّل القسم الثاني، وهو بعنوان "التاريخ والسرد" الإشكالية التي تقوم عليها الكتابة التاريخية باعتبارها استمراراً للأنطولوجيا التي تقوم عليها الكتابة السردية عموماً.

الناشر

إن البحث عن الحقيقة هو ما يميّز عمل المؤرخ، غير أن التاريخ عبارة عن أحداث متعددة تعرفها مجموعة من البشر. ونحن نعرف بأن المدرسة التاريخية الفرنسية الجديدة، مدرسة الحوليات قد أدارت ظهرها للحدث وغيبته من اعتبارها، في حين أن ريكور يعود إلى الحدث التاريخي ويربط بينه وبين الحبكة القصصية. فالتاريخ يقوم على عمل شامل ومكتمل ولو بعد حين، ويمرّ بالمراحل الثلاث التي تقوم عليها علاقة السرد بالزمان: الزمن المعاش مباشرة بالممارسة وزمن الحبكة والعقدة والتصوير الإبداعي، وزمن تلقّي العمل الإبداعي وعيشه من قبل قارىء، والأهم في كل هذا هو الطابع الدينامي لعملية الصياغة، وهي اللحظة النقدية في عمل المؤرخ، وهذا التماثل بين أحداث العمل الأدبي والأحداث التاريخية تبقي التاريخ ضمن دائرة السرد، فتحافظ بالتالي على البعد التاريخي نفسه. من الواضح هنا أن ريكور يعيد الاعتبار للتاريخ التقليدي السابق لمدرسة الحوليات الفرنسية والذي كان يقوم على سرد ما يسمى الوقائع أو الأحداث التاريخية، وعلى ترابطها الزمني. هذا التاريخ الذي أطلق عليه بلهجة فيها بعض الازدراء، تاريخ سرد الوقائع (histoire évènementielle).

جورج زيناتي

موقعنا على الإنترنت :
www.oeabooks.com

ISBN 9959-29-328-9

